6

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Del Renacimiento a la Ilustración I

Edición de Ezequiel de Olaso

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



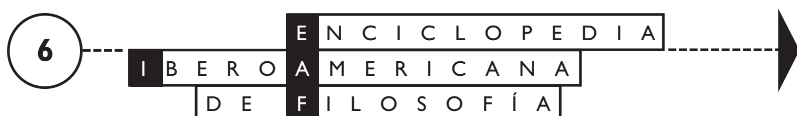
acceso abierto

Del Renacimiento a la Ilustración I

Del Renacimiento a la Ilustración I

Edición de
Ezequiel de Olaso

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



La presente obra ha sido editada mediante Ayuda a la Dirección
General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura



Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-412-0 (vol. 6)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia.

CONTENIDO

PROLOGO

Ezequiel de Olaso

Al diseñarse el plan general de esta *Enciclopedia* se acordó destinar dos volúmenes al período que va del Renacimiento a la Ilustración. Después de concluido el primero se tiene la impresión de que harían falta varios volúmenes más, tal es la riqueza del período estudiado y los constantes sacrificios de espacio a que se han visto obligados sus redactores.

El lector no tiene en sus manos una «Historia de la filosofía moderna». Existen muy competentes obras generales de consulta y libros excelentes sobre el tema. Nada muy sustancioso habríamos podido añadir a los excelentes libros de Belaval, Bréhier, Copleston, Lamanna, Marías, Windelband, entre muchos otros. Así pues, siempre que el lector necesite información respecto de un filósofo en particular la obtendrá fácilmente en los libros indicados o en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora.

Ante esa profusión de textos y fieles a lo que entendimos que es una enciclopedia los redactores nos propusimos una tarea más ambiciosa: recorrer el período siguiendo temas peculiares de esa época. Aquí le proponemos siete aventuras de la filosofía moderna. En algunos casos se trata de disciplinas que entonces no tenían nombre ni siquiera se las aislaba de sus vecinas consagradas. Sin embargo, hoy nos interesan por ellas mismas: así ocurre con el nacimiento de la estética, la filosofía del lenguaje y la filosofía política. En otros casos se trata de temas básicos en los que la filosofía moderna introdujo muy deliberadamente perspectivas insólitas, como el llamado «camino de las ideas» o la novedosa conexión, especialmente metodológica, entre matemática y filosofía. El volumen también examina un tema que fue sistemáticamente relegado porque se lo consideró una recaída en el pensamiento mágico que la filosofía moderna justamente había venido a desterrar. Hemos querido que la cábala y las diversas variantes de

ese pensamiento inquietante que frecuentaron Leibniz y Newton, entre otros, fueran convenientemente albergadas. Lo mismo cabe decir del pensamiento escéptico, en el que se mezclan intereses teóricos actuales y el deseo de ofrecer una reconstrucción más adecuada de la filosofía moderna.

Durante mucho tiempo se pensó que la parte de la historia de la filosofía que tenía «valor formativo» era la filosofía antigua. Se supuso que allí estaban las matrices del pensamiento filosófico cuya interesante aunque limitada modulación correspondía al futuro. La filosofía no sería más que la serie de notas al pie de los textos de Platón (Whitehead). Además el examen de la filosofía antigua exigía la aplicación de técnicas filológicas que aseguraban la seriedad del estudio emprendido. Así, pues, la historia de la filosofía moderna quedaba algo relegada en ese *cursus honorum*. Se suponía que al hallarse demasiado cerca de los intereses de los filósofos del siglo XIX y parte del XX el estudiante entraba demasiado rápidamente en la liza, sin prepararse en la Grecia intemporal y, por supuesto, idealizada. Pero también es cierto que no había entonces una diferencia clara entre el pensamiento moderno y el contemporáneo. A tal punto que en el mundo anglosajón la expresión «moderno» suele cubrir un período histórico que llega a nuestros días. Es verdad que aún hoy tenemos sinceros seguidores de Hume, Kant, Montesquieu, Locke o Condillac. Pero a partir de la mitad de este siglo se ha ido viendo, con creciente claridad, que el modo como hoy se pretende hacer filosofía poco tiene que ver ya con el proyecto que iniciaron Bacon y Descartes a comienzos del siglo XVII. Paradójicamente, al irse desvaneciendo el interés por la actualidad de esos filósofos, ha ido ganando la perspectiva histórica. Hoy estamos mejor dotados, por la gracia histórica, para medir la singularidad de la filosofía moderna.

Es curioso que la sensación de que estamos abandonando una época histórica y entrando en otra haya llevado a emplear la expresión «posmoderno». Ignoro si los autores del neologismo advirtieron que estaban dando un testimonio espectacular de la fuerza referencial del pensamiento moderno. Aun para entender los tiempos que vienen y discernir claramente la legítima aspiración a superar la modernidad con descaradas recaídas en la premodernidad, parece indispensable adquirir un conocimiento seguro de las grandes líneas del pensamiento moderno. Es lo que pretenden ofrecer este volumen y el que le seguirá sobre otros rasgos del pensamiento filosófico del Renacimiento a la Ilustración.

Componer este volumen me ha resultado muy agradable y provechoso. Durante un par de años he mantenido relación asidua y cordial con sus redactores y creo que hasta donde ello es humanamente posible hemos logrado evitar las repeticiones más crueles. Lamento haber tenido que cerrar el plazo de admisión de trabajos cuando aún quedaban piezas valiosas por recibir. Espero que el lector disfrute de ellas en el volumen *Del Renacimiento a la Ilustración II*.

Quiero expresar públicamente mi reconocimiento al doctor Mauricio Beuchot de la Universidad Nacional Autónoma de México porque aceptó con hidalguía que no se publicara su excelente trabajo sobre el impacto de la filosofía moderna en Iberoamérica debido a que nos hemos impuesto la norma de que ningún autor publique más de dos trabajos en la *Enciclopedia* y ya habían sido aceptados para su publicación otros dos trabajos de su autoría. Destaco su gesto porque la publicidad de esa norma fue posterior al envío de su colaboración.

LENGUAJE Y CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA MODERNA[1]

Marcelo Dascal

I. INTRODUCCION

La Modernidad se instaura, como es sabido, por un rompimiento declarado con lo anterior, lo «viejo», especialmente con la escolástica medieval y con el neoplatonismo y el aristotelismo renacentistas. Como veremos, esa ruptura es profunda y se manifiesta en una nueva configuración del saber y de los modos de pensar, en nuestro caso, del pensar el lenguaje y su rol en el conocimiento. Sin embargo, las rupturas no son jamás totales, y aun si se desechan los antiguos marcos, los viejos temas no desaparecen de las telas modernas.

El siglo XVII tratará con enorme intensidad la mayoría de los temas «lingüísticos» que han preocupado a los siglos anteriores, pero de forma distinta. Incontestablemente se puede decir que ese siglo se siente inmensamente atraído por el lenguaje. A la vez, sin embargo, lo teme y lo critica violentamente. ¿Por qué tanto interés por lo lingüístico? ¿Por qué esa actitud en que se mezclan atracción y repulsión, fascinación y temor?

A mi entender, porque, mucho más que en las épocas anteriores, la Modernidad reconoce la estrecha relación entre lenguaje y conocimiento. Reconoce el poder e importancia del lenguaje, pero teme su embrujo, su capacidad de alejarnos del saber más que de acercarnos a él. Si recordamos que la Modernidad puso en el centro de sus preocupaciones filosóficas y prácticas el problema del conocimiento (basta tener presente la recurrencia de temas como el de la naturaleza y límites de nuestra capacidad cognoscitiva y la búsqueda del método capaz de garantizar el conocimiento válido), no nos tiene que sorprender que también el lenguaje haya sido enfocado sobre todo bajo ese prisma.

Lo que caracteriza las actitudes de los pensadores de la Edad Moderna frente al lenguaje es, pues, más que cualquier otro factor, su

1. Deseo agradecer a Ezequiel de Olaso y Javier Echeverría sus correcciones a mi castellano no nativo.

preocupación por la relación lenguaje-conocimiento: ¿ayuda el lenguaje a promover el saber o impide su progreso?, ésta es la cuestión fundamental que se plantea. Es ésta la cuestión que determina el orden del día de la filosofía del lenguaje en la época, la cuestión a la que se subordinan en realidad todas las demás. En el siglo XVII, Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Arnauld se interesan todos por el rol —positivo o negativo— del lenguaje en el conocimiento. Sus contribuciones al tema elaboran una gama de posiciones y argumentos que el siglo XVIII retoma y profundiza, siempre en el marco de la cuestión central del rol cognoscitivo del lenguaje, como lo prueban las reflexiones sobre el lenguaje de Berkeley, Hume, A. Smith, Rousseau, Condillac, Herder, los Enciclopedistas, los *Ideologues* y otros, así como el misterioso silencio de Kant sobre esa cuestión.

En una monografía como ésta no podemos tratar con el detalle merecido toda la riqueza de esta filosofía del lenguaje. Los tópicos seleccionados —y tratados con algún detalle— no agotan el tema, sino más bien ilustran sus ramificaciones. Empezaremos (sección II) con un resumen de algunos aspectos de la temática anterior y del contexto histórico que lleva a la elaboración de la nueva problemática del conocimiento y de su relación con el lenguaje. En la Edad Moderna propiamente dicha, empezamos (sección III) con un análisis de la postura crítica frente al lenguaje (Bacon, Descartes y otros), seguida (sección IV) por una exposición de la actitud que ve en el lenguaje un factor más bien positivo en la constitución del conocimiento (Hobbes). La confrontación Descartes/Hobbes (sección V) permitirá definir las cuestiones fundamentales en disputa (sección VI). Sigue un análisis de las diferentes respuestas filosóficas a esas cuestiones (secciones VII y VIII). Los proyectos de lenguas artificiales y las teorías lingüísticas de la época reflejan el universalismo lingüístico característico de las principales posiciones filosóficas respecto al lenguaje (sección IX). Concluiremos con un panorama muy selectivo de la evolución del debate sobre las relaciones lenguaje/pensamiento en el siglo XVIII (sección X).

II. TEMAS TRADICIONALES Y CONTEXTO HISTORICO

Las principales causas que llevaron al siglo XVII a ocuparse tan obsesivamente del conocimiento se encuentran en los procesos históricos de la época, que problematizaron las antiguas certidumbres: la reforma y la contrarreforma, la crítica a la ciencia aristotélica, a la escolástica y a las corrientes de pensamiento renacentistas, la crisis del antiguo sistema educativo, la difusión del escepticismo, y las necesidades creadas por la expansión geográfica, tecnológica y económica de Europa, así como por su diversificación interna en unidades nacionales. Si se agrega a esta lista los cambios propiamente lingüísticos (por ejemplo, el ascenso de los idiomas vernáculos y el correspondiente descenso del

latín, la confrontación con las lenguas recién descubiertas de las Américas, etc.), tenemos un panorama de los factores que exigen cambios radicales también en la filosofía del lenguaje.

Sin embargo, la temática «lingüística» anterior no desaparece del pensamiento de la Edad Moderna. Aquí reencontramos, entre otros temas: *a*) la cuestión del origen de las lenguas (¿monogénesis o plurigénesis? ¿Adán o Babel?); *b*) la cuestión de su «convencionalidad» o «naturalidad» (¿es el nombre indiferente a lo nombrado o no?); *c*) el problema de los universales (¿están ellos nada más que en los nombres que reúnen clases de individuos o corresponden a esencias reales?); *d*) el debate sobre la interpretación, sus métodos y límites, sobre todo en lo que se refiere a las Escrituras (¿hay que leerlas literal o metafóricamente?, ¿puede cada uno interpretarlas directamente o hay que recurrir a la mediación de la tradición interpretativa oficial de la Iglesia?); *e*) las relaciones entre lógica y gramática (¿habría algún nivel profundo o superficial en que coinciden?, ¿corresponde la sintaxis a la semántica, es decir, las clases de palabras —las llamadas «partes de la oración»— a clases de cosas o a tipos de significados?); *f*) las relaciones entre dialéctica y retórica (¿coinciden el arte de descubrir y el arte de exponer, la demostración y la persuasión?); *g*) el interés por las escrituras secretas y por todo tipo de inscripciones (criptografías, blasones, emblemas, jeroglíficos, ideogramas, numismática); *h*) la creencia —aceptada o rechazada— en el poder secreto de las palabras (cábala, magia, alquimia); *i*) la cuestión de la normatividad o purismo (tanto en el latín como en los idiomas vernáculos que recién se han transformado en lenguas literarias aceptadas); *j*) el anhelo por recobrar la unidad perdida del lenguaje (preservación del latín, creación de lenguas universales); *k*) las indagaciones sobre la naturaleza y el valor del lenguaje matemático y la aplicación del modelo matemático a la filosofía y a las ciencias; etc. Consideremos un poco más de cerca algunos de estos temas.

1. En la Edad Media el latín se había transformado en un lenguaje abstracto y elaborado, adecuado a las necesidades de la escolástica, y apropiado para un análisis lógico. El retorno de los humanistas renacentistas a los textos clásicos antiguos equivale a la condena del latín medieval como si fuera una lengua «bárbara», inapropiada para la cultura literaria (Giard, 1984). Pero las exigencias puristas de los humanistas llevan a la separación radical entre el latín en cuanto lengua de cultura y los idiomas hablados y entendidos en Europa. El que quiera escribir para ser entendido por más que un pequeño grupo de literatos tendrá que hacerlo en los idiomas «vulgares», cuya elocuencia ya Dante había alabado en su *De vulgari eloquentia* (1304).

Pero estos idiomas no han adquirido todavía, hasta fines del siglo XVI, la estabilidad, riqueza y precisión necesarias para reemplazar defi-

nitivamente al latín. Montaigne, por ejemplo, se queja de la fluidez de la ortografía, de los cambios semánticos rapidísimos y de la falta de precisión del francés de la época, lengua en la que sin embargo escribe (cf. *Essais*, III, 9). El mismo Montaigne se vio obligado a crear un gran número de palabras y expresiones francesas, tal vez para poder de esa forma expresar adecuadamente en francés la noasertibilidad del discurso escéptico (cf. *Essais*, II, 2; véase también la sección II.4 del presente trabajo).

Hacia el fin del siglo XVII ese proceso de enriquecimiento de los idiomas vernáculos, especialmente en su vocabulario filosófico, aún no se había concluido: Locke, por ejemplo, inventa más de 500 nuevas palabras, expresiones, o nuevos sentidos para viejos términos (Hall, 1976); y Leibniz, al mismo tiempo que subraya las ventajas del alemán (más concreto que las lenguas derivadas del latín), reconoce la falta de términos filosóficos en esa lengua (Schulenburg, 1973).

A esto hay que agregar el impacto socio-politíco del avance de las lenguas vernáculas y de su uniformización gracias a la difusión de la palabra escrita. La identidad nacional cristaliza concomitantemente con el desarrollo de la diferenciación lingüística entre naciones y la unificación de las variaciones dialectales en el seno de cada nación (Anderson, 1991, 80-82). Consecuentemente, ya en el siglo XVII varios pensadores (por ejemplo, Leibniz) elaboran una especie de «nacionalismo lingüístico», que ponen al servicio de su actividad política, aunque sólo en el siglo XVIII (por ejemplo, con Vico y, después, con Hamann) la idea de concebir cada lengua como un ente individualizado en el que se encarna el «espíritu» de cada pueblo vaya a difundirse ampliamente.

El interés de los filósofos modernos por el lenguaje, por lo tanto, no es meramente teórico sino también práctico. Conscientes de la correlación entre lenguaje y política, tienen que reconciliar sus fidelidades lingüísticas nacionales con su ciudadanía universal en la *République des Lettres*, es decir, tienen que escribir en una lengua que sea comprendida por todos los sabios de Europa. Insatisfechos con el latín escolástico, abstracto y estéril, pero al mismo tiempo recelosos de la poco fiable fluidez de los idiomas vernáculos, tienen que elaborar, aparte de un nuevo sistema de ideas, un idioma filosófico/científico capaz de no traicionarlas sino de expresarlas fielmente.

Frente a estas exigencias opuestas, algunos simplemente seguirán escribiendo en latín, aunque simplificándolo y renovándolo (Newton, Spinoza). Otros verán la solución en la elaboración de una lengua universal, especialmente creada para los fines de la ciencia (Wilkins, Leibniz). Otros se esfuerzan por descubrir el fundamento universal común, subyacente a todas la lenguas (Arnauld). Y otros se dedican a mejorar su idioma vernáculo, proveyéndolo de términos y definiciones más precisos, y confiando en que, gracias a las traducciones o al poliglotismo de sus contemporáneos, se harán finalmente comprender por todos los sabios importantes (Bacon, Locke, Malebranche).

2. La multiplicación de las lenguas europeas, el contacto con las lenguas orientales, y el descubrimiento de las lenguas americanas plantean en forma aguda, a partir del siglo XVI, las cuestiones del origen, evolución y «naturalidad» del lenguaje. El relato bíblico del lenguaje adánico original y de la confusión babélica de las lenguas sigue siendo nominalmente aceptado, pero se producen cambios en su interpretación, debidos a los nuevos intereses. Ya no resulta evidente, por ejemplo, que el hebreo sea la lengua adánica. Gropius (fallecido en 1572) sugiere el flamenco, lo que no sorprende para un belga; Inigo Jones (1573-1652) y su discípulo John Webb (1611-1672) proponen el chino como la lengua original (según Webb, el Arca de Noé hubiera llegado a tierra en China, y la Biblia misma había sido traducida del chino: Hewes, 1993). Pero el hebreo sigue teniendo sus defensores: van Helmont (1614-1699) cree identificar en la forma de las letras hebreas las posiciones articulatorias de la boca; Richard Simon (1638-1712), el iniciador del análisis crítico del texto bíblico, considera la estructura triconsonántica de las raíces hebreas prueba de su antigüedad primordial. Poco a poco las etimologías «fantásticas» inventadas para justificar una u otra «teoría» son remplazadas por un estudio comparativo más sistemático de las lenguas, que lleva a sus primeras clasificaciones en «familias». Leibniz —pionero en este tipo de estudios— moviliza corresponsales en toda Europa, en Rusia y en el Extremo Oriente para obtener informaciones sobre lenguas remotas (De Mauro y Formigari, comps., 1990; Schulenburg, 1973). Se generaliza la opinión de que ninguna de las lenguas conocidas —ni siquiera el hebreo— es la lengua original, pero que todas contienen «raíces» o «trazas» de la lengua original; esto permite, a su vez, reconocer en cada lengua elementos «naturales» (las raíces originales) y «convencionales» (las adiciones posteriores). Aunque las tres posiciones presentadas en el *Cratilo* de Platón tengan sus representantes también ahora (la de Hermógenes, según la cual el nombrar sería totalmente arbitrario; la de Cratilo, que argumentaba que los nombres son imágenes de las cosas; y la del legislador, que creía que los nombres son de hecho instrumentos inventados racionalmente por el hombre y por lo tanto involucran a la vez convencionalidad y racionalidad), la última tiende a predominar. Se supera así la dicotomía clásica *physei* (conformidad de los nombres con la naturaleza de las cosas) y *thesei* (convencionalidad de los nombres), y se abre paso a una posición semejante al «naturalismo» multigenético de Epicuro, que combina las dos.

Lo importante es observar que, mientras el Renacimiento se interesaba todavía por los aspectos teológicos y místicos de la cuestión, la Edad Moderna se interesa más bien por las supuestas propiedades cognoscitivas de la lengua adánica. Sea porque Adán recibió de Dios una lengua ya formada o porque empleó su inteligencia y conocimiento directo de las cosas para crearla, sea porque esa lengua original se perdió en la confusión babélica o no, la idea que se retiene es la de *alguna* lengua absolutamente racional, capaz de expresar fielmente a

la naturaleza. La confianza de los «modernos» en el poder de la razón los lleva a imaginarse capaces, si no de redescubrir esa lengua o sus trazas en las lenguas actuales, por lo menos de crear una lengua artificial con las mismas virtudes cognoscitivas.

3. Junto al interés intelectualista por el lenguaje en general y por la supuesta lengua adánica en particular, hay que señalar la presencia, dominante en el Renacimiento pero todavía fuerte en el siglo XVII, de una corriente antiintelectualista, cuyo interés por el lenguaje como fuente de conocimiento deriva más bien de una visión mística del mundo.

Nada mas característico de esa «mística del *logos*» —como la ha llamado Apel (1963)— que el enorme interés por la cábala judía, desde fines del siglo XV hasta fines del siglo XVII. La cábala, especialmente la de Isaac Luria (1534-1572) y sus discípulos, y el texto del Pentateuco poseen un valor revelatorio no solamente por su contenido, sino por su propia forma. Eso porque equiparan el proceso de la creación con el discurso divino. Las letras del alfabeto hebreo (que tienen también un valor numérico) son los ladrillos del mundo; la más insignificante palabra del texto sagrado revela algo sobre el mundo y sobre Dios. En el mundo renacentista, ávido de fórmulas capaces de revelar el supuesto saber oculto de los antiguos, estas ideas se difundieron por toda Europa. En Italia, con Pico della Mirandola (1463-1494) y Francesco Giorgi (1466-1540), cuyo *De harmonia mundi* (1525), en donde emplea abundantemente el termino *monas* (unidad), puede haber sido una de las fuentes de Leibniz. En Alemania, con el tratado de Johannes Reuchlin (1455-1522) *De verbo mirifico* (1494) y con la fama de brujo de Enrique Cornelio Agripa (1486-1535), cuyo pseudo-escepticismo de *De vanitate scientiarum* (1526) es inmediatamente contrarrestado por su difundidísimo manual sobre ciencias ocultas, *De occulta philosophia* (1533). En la Inglaterra isabelina, sobre todo con la figura misteriosa de John Dee (1558-1583), que veía en el número la clave del universo, y cuyo diagrama *Monas hyeroglyphica* (1564) combina una «gramática cabalística» con otras fuentes del ocultismo renacentista (hermetismo, astrología, neoplatonismo).

La difusión y desarrollo en Europa de las ideas cabalísticas llevó a la formación de una doctrina que Frances Yates (1982) llama «cábala cristiana», cuya influencia se hace sentir bien avanzado el siglo XVII. El ya mencionado Francisco Mercurio van Helmont, por ejemplo, publica en 1667 una obra conocida bajo el nombre de *Alphabet of Nature*, que según él llevaría a la reunificación de las religiones basadas en el Antiguo Testamento. Para eso bastaría con recobrar el verdadero significado del texto, según los principios establecidos por van Helmont. El hebreo es para él, literalmente, la lengua divina de la creación: al hablar Dios, su *verbum* o *logos* engendra las cosas. Como, por otra parte, las formas gráficas de las letras hebreas serían representa-

ciones de los movimientos de la lengua al hablar, resulta que esas letras corresponden pictóricamente a las esencias de las cosas. En particular, las letras que componen el nombre divino, *Aelohim* (la grafía es de van Helmont), representan las propiedades de Dios. Por ejemplo, la *L* (lamed) «es una letra formada con una Eminencia que corona su parte superior (en la escritura), y en la pronunciación se produce por una Elevación de la Lengua; por lo tanto significa su Virtud o Poder...» (citado en Coudert, s. f.). Van Helmont estudió intensamente el hebreo y la cábala judía, y ayudó a su amigo, Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) a compilar una colección de textos cabalísticos traducidos al latín, la *Kabbala Denudata* (1677), que tuvo gran difusión en la época. Van Helmont no es un autor original, sino que reúne ideas provenientes de varias fuentes. Además de la cábala y las especulaciones sobre la lengua original, *Ursprache* —o, como la llamaba otro místico de la época, Jacob Böhme (1574-1624), la *Natursprache*—, influyó mucho sobre el hermetismo de la alquimia.

El padre de F. M. van Helmont, Jan Baptista van Helmont, era un alquimista, discípulo de Paracelso (1490-1541). Según Paracelso, cada cosa tiene una forma interna, o «signatura», que expresa su esencia. El arte de las signaturas enseña cómo reconocer los verdaderos nombres de las cosas y/o cómo nombrarlas correctamente, lo que a su vez revela sus propiedades esenciales. El principio clave de esa nomenclatura es la analogía (Crosland, 1988, cap. 1). Las sustancias químicas (por ejemplo, los metales) son análogas, sea a los cuerpos celestes, sea al hombre, sea a los animales y vegetales, y las reacciones químicas son descritas en los términos de sus analogías correspondientes (por ejemplo, entre el supuesto desarrollo de los metales en las entrañas de la tierra y el crecimiento de las plantas, una analogía que le da sentido a expresiones como «semilla metálica»).

La persistencia de ese tipo de pensamiento bien avanzada la Edad Moderna (Boyle, por ejemplo, en su *Sceptical Chymist* de 1661, todavía se siente obligado a atacar a los alquimistas), justifica considerarlo como un «programa de investigación» importante, con el que los programas «racionales» característicos de la Edad Moderna tienen que enfrentarse. Ese enfrentamiento muchas veces lleva a la absorción de elementos de la mística del *logos*; por ejemplo, en los proyectos de lengua universal.

4. Al otro extremo del entusiasmo místico por el lenguaje, el Renacimiento contiene ya las semillas de una crítica del lenguaje, que transmitirá a la Edad Moderna.

El rescate de las ideas de la antigüedad en el siglo XVI incluye el redescubrimiento del escepticismo antiguo, hecho que tuvo gran importancia en el desarrollo de la epistemología occidental. Ese hecho no podía dejar de influir sobre la filosofía del lenguaje. Sextus Empiricus ya se había ocupado, en su *Contra los gramáticos* y otros

textos, de la oposición entre naturalidad y convencionalidad del lenguaje (Spinelli, 1991). Aunque su principal blanco son las teorías naturalistas de Epicuro y de los estoicos y las etimologías problemáticas en que se basan, Sextus critica también la pretensión de los gramáticos de proponer normas estrictas para el empleo «correcto» del lenguaje (Hankinson, 1993). Conforme a su estrategia escéptica general, que intenta mostrar la ausencia de argumentos decisivos en favor de la adopción o del rechazo definitivos de cualquier tesis, también frente a la oposición *thesei-physei* Sextus no toma una posición conclusiva, aunque parece favorecer la «indiferencia» (o sea, el carácter arbitrario o convencional) del lenguaje. Esa preferencia se justifica en la medida en que, siendo arbitrarios, los nombres no pueden proporcionar conocimiento sobre lo que nombran. Pero las «convenciones» en que se basan los nombres no son «reglas» con poder normativo, sino más bien simples hábitos cristalizados en la práctica lingüística ordinaria.

El escepticismo lingüístico de Montaigne toma un rumbo distinto: para él, es la falta de naturalidad del lenguaje humano la que lo hace poco confiable. En conformidad con su tendencia a poner en duda la superioridad de la razón humana frente a las capacidades cognoscitivas de los animales, Montaigne compara lenguaje humano y comunicación animal. Su conclusión es francamente desfavorable al hombre. Mientras los medios de comunicación de los animales son eficientes, directos y adaptados a sus fines, el lenguaje humano se aleja fácilmente de lo natural y permite así la creación de un discurso vacío e inútil.

El «escepticismo lingüístico» de Sextus, Montaigne y otros es sin duda incorporado más tarde a la crítica del lenguaje de Bacon, Descartes, Spinoza y otros, llevándolos a proponer una separación estricta entre conocimiento y lenguaje. Para los que no aceptan esa separación, sin embargo, el escepticismo lingüístico exige, o bien una refutación, o bien la aceptación de un relativismo epistemológico, que viene a florecer sobre todo en el siglo XX.

Además del escepticismo, la actitud crítica hacia el lenguaje es estimulada también por la Reforma, que plantea agudamente la cuestión de la interpretación de las Escrituras. Al rechazar la autoridad de la Iglesia como poseedora exclusiva, en virtud de la inspiración divina, del «derecho de lectura» de los textos sacros, la Reforma se ve ante la obligación de ofrecer criterios de interpretación accesibles a todo lector de esos textos. La tesis de su supuesta inteligibilidad inmediata y literalidad incontestable poco a poco abre paso al reconocimiento de la necesidad de un «arte hermenéutico», de una verdadera ciencia filológica, capaz de distinguir entre una versión auténtica del texto y las no auténticas, y capaz de decidir entre las diferentes interpretaciones posibles. Este esfuerzo, a su vez, exige un estudio de las formas antiguas del hebreo, del griego y del latín, lo que lleva a contestar la antigüedad o autenticidad de ciertos pasajes de las Escrituras. Richard Simon, en su *Historia crítica del Antiguo Testamento* (1682), estable-

ce la crítica bíblica como disciplina independiente, que pasa a actuar como antídoto permanente, sea del literalismo ingenuo, sea de la mística del *logos*.

5. Desde el inicio de la llamada revolución científica, la preocupación por el lenguaje se hace presente. Galilei lo enuncia muy claramente al decir:

> La filosofía está escrita en este grandísimo libro que siempre está abierto ante los ojos (quiero decir, el Universo), pero que no puede ser comprendido si antes no se aprende la lengua y se conocen los caracteres en que está escrito. Él está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas; y sin estos medios es humanamente imposible comprender una sola palabra (*Opere* VI, 232).

En este modelo de la ciencia (que yo denominaría «criptológico», porque se trata de encontrar la clave para descifrar el verdadero lenguaje de la naturaleza), Galilei se hace eco sin duda del misticismo del *logos* renacentista, sobre todo en sus formas pitagóricas. Sin embargo, Galilei al mismo tiempo anuncia aquí el cambio profundo que es el paso del Renacimiento a la Edad Moderna. Pues ya no es el lenguaje *natural*, ya no son las lenguas como el castellano, el latín, el italiano o el hebreo, las que constituyen el texto en el que se escribe la naturaleza. Ni siquiera el mítico lenguaje de Adán o cualquier texto sagrado son invocados por Galilei como reveladores de los secretos de la naturaleza. La naturaleza se escribe, más bien, en el lenguaje matemático, un lenguaje preciso, abstracto, y, si no creado, por lo menos descubierto y elaborado por el hombre.

La revolución científica, que ha marcado más que cualquier otra cosa el paso a nuevos criterios y formas de conocimiento en la edad moderna, consiste largamente en la elaboración progresiva de ese nuevo lenguaje. La crisis de la ciencia aristotélica a finales del Renacimiento se manifiesta, entre otras cosas, en la insatisfacción con sus explicaciones puramente cualitativas, en términos de causas finales, tendencias de los cuerpos a llegar a sus lugares naturales, etc. Todo eso se percibe ya como pura manipulación verbal, incapaz de describir con precisión aun los procesos físicos más sencillos, como la trayectoria de un proyectil. Hay que reemplazar esas «explicaciones» por leyes cuantitativas rigurosas, y para eso hay que elaborar el lenguaje matemático adecuado, inicialmente para la mecánica y después para las demas ciencias (Dijksterhuis, 1961).

En el contexto de la revolución científica, no es de sorprender que, a lo largo del siglo XVII, la geometría euclidiana, la geometría analítica, la aritmética, el álgebra, y el cálculo infinitesimal, sirven succesivamente como modelos para el tan anhelado método filosófico, para la estructura de las más diversas metafísicas, y también para la construcción de lenguas científicas universales. Cuando la Royal Society de

Londres el 9 de mayo de 1668 nombra una comisión de distinguidos científicos para estudiar la «lengua filosófica» preparada por uno de sus miembros fundadores, John Wilkins (1614-1672), no hace más que expresar una vez más la conciencia de la comunidad científica en la época de que el progreso de la ciencia está estrechamente vinculado al progreso de medios adecuados para la formulación, representación y comunicación del conocimiento.

6. Algunos historiadores de las ideas, como Yates y Apel, subrayan la continuidad entre el Renacimiento y el siglo XVII, mostrando la persistencia de temas renacentistas en el pensamiento de la edad moderna. Otros, como Foucault (1966) enfatizan el cambio radical que ha habido: aun si elementos anteriores persisten, la configuración del saber, su cuadro de referencia básico, su *episteme* profunda, es totalmente diversa.

Personalmente, creo que no hay ni continuidad ni discontinuidad completas. Es necesario comprender a ambas para captar el cambio indudable que ha habido. Los factores de continuidad —como hemos observado— no se resumen en la persistencia de «elementos», sino en la persistencia de motivaciones básicas, que animan verdaderos «programas de investigación». Veamos ahora uno de los aspectos de la discontinuidad, que justifican hablar de una nueva configuración del saber.

Si el Renacimiento considera al lenguaje como una clave importante para obtener conocimiento, lo hace —como lo ha mostrado Foucault con abundantes detalles— porque ve en las palabras cosas, es decir, porque incluye el lenguaje en el orden de la naturaleza. La materialidad misma del lenguaje, sus letras, sonidos, secuencias y formas, al pertenecer al orden del mundo, lo conecta directamente con las demás cosas, y por eso mismo le otorga un poder revelatorio y mágico. Los lazos de analogía existen en virtud de esa relación directa, causal, material, entre palabras y cosas. El lenguaje no se superpone al mundo, reflejándolo desde lejos, sino que es parte del mundo.

En cambio, en la Edad Moderna se establece una distancia entre lo que representa y lo que es representado. La relación de representación ya no deriva de lazos causales directos, sino de lazos de «contenido» (lo que a partir de Husserl se suele llamar «intencionalidad»). Para Descartes, por ejemplo, el problema de la representación es el de determinar el «contenido objetivo» y el «contenido formal» de una idea. Desde ese punto de vista, la semejanza o analogía entre representante y representado pierden la importancia fundamental que tenían en el Renacimiento. Lo importante es el sistema de representaciones, la *mathesis universalis*, en cuyo seno se va a desplegar, a partir del siglo XVII, el drama del conocimiento. En esta nueva configuración, lo analógico ya no se opone a lo artificial o arbitrario: se pueden *construir* sistemas de representaciones estructuralmente análogos a la reali-

dad, aunque sus símbolos básicos hayan sido arbitrariamente creados por el hombre y no hayan sido encontrados en la naturaleza misma.

III. LA CRITICA DEL LENGUAJE

Se pueden distinguir claramente, a lo largo de la Edad Moderna, dos actitudes opuestas frente al rol del lenguaje en la cognición, la una esencialmente negativa, la otra, positiva. La primera concibe al lenguaje como ajeno al proceso cognitivo en sí; si bien necesario, el lenguaje sólo lo es para la transmisión del conocimiento, no para su adquisición. La segunda ve en el lenguaje un instrumento indispensable para el pensamiento mismo y considera que la adquisición del conocimiento —y no solamente su transmisión— requiere el perfeccionamento del lenguaje.

Aunque las dos actitudes compartan una crítica a las insuficiencias del lenguaje (sobre todo de las lenguas naturales), difieren radicalmente en las conclusiones a que lleva esa crítica. La actitud que he llamado negativa se contenta mayormente con la crítica. A lo sumo puede proponer ciertas reformas lingüísticas tendentes a impedir la perniciosa influencia del lenguaje sobre el pensamiento y a mejorar sus virtudes comunicativas. La actitud positiva, por otra parte, trata de desarrollar una teoría del rol del lenguaje en el pensamiento y, cuando propone reformas, lo hace sobre todo con vistas a ese rol, sin restringirse a la función comunicativa del lenguaje. En esta sección examinaremos principalmente la crítica inspirada por la actitud «negativa», dejando para secciones posteriores los filósofos que atribuyen al lenguaje un rol positivo en la cognición.

1. Francis Bacon, con su conocida teoría de los «ídolos del mercado», establece las bases para una crítica del lenguaje que ha sido posteriormente adoptada tanto por los racionalistas como por los empiristas. Según Bacon, las lenguas naturales representan la cristalización y perpetuación de un conocimiento «vulgar», mayormente falso. El verdadero conocimiento sólo será asequible si aprendemos a liberarnos del yugo de las palabras.

Para comprender mejor el alcance de la crítica baconiana, es necesario ponerla en el contexto de su búsqueda de un nuevo método científico, el *novum organum* o nueva lógica, que vendría a reemplazar al verbalismo vacío del método aristotélico. Según Bacon, la lógica comprende cuatro partes: el arte de descubrir, de juzgar, de almacenar y de transmitir las verdades científicas. Entre las subdivisiones del arte de juzgar, Bacon incluye el arte de detectar las falacias. Éstas incluyen los conocidos «ídolos». Hay que tener presente que la función de la lógica para Bacon es simplemente la de proveer al intelecto de los instrumentos necesarios para superar las dificultades con que se

encuentra en su tentativa de adquirir y desarrollar el conocimiento científico. El arte de detectar las falacias es uno de esos instrumentos. Los ídolos que combate son «nociones falsas». Su peligro reside en el hecho de que se han atrincherado en nuestros hábitos de pensar. De esa forma deforman nuestra conprensión de la «naturaleza de las cosas» (*Novum Organum* I, 38, 41). Por eso crean una barrera para la formación de juicios correctos sobre la naturaleza. Entre los ídolos, «los más molestos de todos» son los del «mercado» (*NO* I, 59), definidos como «las falsas apariencias que nos imponen las palabras, formadas según la presunción y las capacidades del tipo vulgar» (Sp III, 396), es decir, «siguiendo las líneas de definición que son más obvias para el entendimiento vulgar» (*NO* I, 59). Por esa razón, las palabras obstruyen la obtención del verdadero conocimiento, pues

> siempre que una comprensión más aguda o una observación más diligente llevara a alterar aquellas líneas para corresponder mejor a las verdaderas divisiones de la naturaleza, las palabras se ponen en el camino e impiden el cambio» (*ibid.*).

Se podría pensar que una obediencia estricta al principio *Loquendum ut vulgus, sentiendum ut sapientes* (Sp III, 396) [hablar como el pueblo, pensar como los sabios] permitiría evitar la obstrucción de las palabras, ya que la ciencia es cuestión de pensar, no de hablar. Pero Bacon nos advierte que precisamente en esta creencia de que podemos liberarnos del efecto de las palabras esforzándonos por pensar claramente está el más grande peligro de los ídolos del mercado. Ni siquera los más sabios —dice— están libres del efecto de las palabras (Sp III, 396).

Otra solución sería, por ejemplo, tratar de definir rigurosamente los términos empleados por la ciencia, como lo hacen los matemáticos. Bacon reconoce la utilidad de las definiciones, pero no cree que resuelvan el problema. Las definiciones sirven solamente para resolver las disputas verbales. Eso porque tienen solamente un valor comunicativo: garantizan que los participantes en una disputa compartan el significado de los términos empleados. O sea, las definiciones pueden mejorar las formas de transmisión de conocimientos, pero no resuelven el problema planteado por los ídolos del mercado, que atañe a la adquisición del conocimiento, es decir, a los actos cognoscitivos de descubrir y juzgar (cf. Sp III, 599). «Como las definiciones mismas consisten en palabras, y éstas llevan a otras palabras», de nada sirven «para tratar de las cosas naturales y materiales» (*NO* I, 59). Siempre que nos quedemos en el nivel puramente lingüístico, no «bajamos (de esta torre) y nos acercamos a las cosas» (Sp III, 582). Para obtener conocimiento tenemos que liberarnos completamente del lenguaje; tenemos que desarrollar métodos no lingüísticos, alguna «ayuda nueva y mejor» (Sp I, 646). Esa «ayuda», claro está, es el conocido método inductivo de Bacon.

La actitud crítica de Bacon hacia el lenguaje en su relación con el conocimiento es, por lo tanto, claramente negativa. En la parte central

de su epistemología —en las artes de descubrir y de juzgar— el lenguaje aparece principalmente como un obstáculo. Como Descartes más tarde, Bacon desprecia a los «dialécticos» (como Ramus, por ejemplo), cuyo «arte de descubrir argumentos» nada más es —según él— que un ejercicio puramente verbal, que nada tiene que ver con el verdadero descubrir (Jardine, 1974, 170-171). Es cierto que Bacon admite la posibilidad de mejorar el lenguaje por medio de una «gramática filosófica» que respete la «analogía entre las palabras y la razón» (Sp III, 401). Esta idea ha inspirado, de hecho, varios proyectos de reforma del lenguaje o de creación de lenguas artificiales. Pero Bacon limita estrictamente la utilidad de cualquier lengua mejorada a su rol comunicativo, es decir, externo a la actividad propiamente cognoscitiva.

2. Cuando, por medio de Mersenne, Descartes toma conocimiento de un proyecto de lengua universal, se manifiesta favorable a la idea (Descartes, carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629). Pero, después de especular sobre la constitución de su vocabulario y sus posibles usos, Descartes concluye que la construcción de tal lengua «depende de la verdadera filosofía», lo que significa que el proyecto es prácticamente irrealizable. La verdadera filosofía, es decir, la ciencia, tiene que constituirse *anterior* e *independientemente* de la elaboración de los medios lingüísticos apropiados para transmitirla. Aquí revela Descartes su tajante negación de un rol significativo del lenguaje en el proceso de producción del conocimiento. Al igual que Bacon, para Descartes el lenguaje tiene una función exclusivamente comunicativa, es decir, secundaria desde el punto de vista del conocimiento.

Como es sabido, la metáfora dominante para describir el pensamiento es, en Descartes, visual. La mente «ve» sus objetos —las «ideas»— en forma directa. Cuando lo hace correctamente, las percibe «clara y distintamente». El razonamiento consiste en la concatenación de esos objetos mentales clara y distintamente percibidos, y su validez es garantizada por la percepción simultánea (*uno intuitu*) de sus componentes. En las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes describe esa especie de «gimnasia mental» en que consiste, para él, el razonamiento válido:

> Si he descubierto primero, por medio de operaciones mentales separadas, cuál es la relación entre las magnitudes A y B, después entre B y C, entre C y D, y finalmente entre D y E, eso no implica que vea cuál es la relación entre A y E, y la verdad previamente aprendida no puede darme un conocimiento preciso de ella, si no es que las recuerde todas. Para compensarlo, hay que recorrerlas todas de tiempo en tiempo, manteniendo a la imaginación en movimiento constante, de manera que mientras está percibiendo intuitivamente cada hecho, simultáneamente pasa al próximo... (*Regla* 7).

La razón por la que insiste Descartes en métodos complicados como ésos que, según él, «incrementan nuestra capacidad mental», es

simplemente su desconfianza hacia el lenguaje y la lógica formal. Cualquier intervención de algo que no pertenezca al puro dominio de las ideas en el proceso mental (y los signos lingüísticos o lógicos son «materiales», por supuesto), puede ser fuente de error, ya que escapa a los criterios que establecen la veracidad del *cogito*. En las pocas veces en que admite el valor de los signos (por ejemplo, en la *Regla* 16, cuando habla del empleo de abreviaciones para simplificar la «gimnasia mental»), Descartes los restringe a una función mnemónica, la evocación de las ideas para su examen y manipulación por la mente.

Como en Bacon, la oposición de Descartes a conceder al lenguaje o a la lógica formal un rol en el pensamiento proviene de su desconfianza del verbalismo/formalismo vacío de los «dialécticos», cuyos «preceptos con los que creen controlar la razón humana» (*Regla* 10) él rechaza. Otra razón para su oposición al lenguaje es su esfuerzo por superar el escepticismo: los signos lingüísticos, que dependen de los sentidos y de la memoria, son blancos vulnerables a la crítica escéptica. Sean cual sean sus motivos conyunturales, no hay duda que su dualismo metafísico prácticamente exige la negación de cualquier rol cognitivo al lenguaje. El lenguaje, desafortunadamente, es necesario para la comunicación, porque no somos mentes puras, como los ángeles. Para transmitir nuestros pensamientos a otros seres humanos tenemos que revestirlos de ropas materiales como son los sonidos o letras. Pero ese ropaje tiene que ser mantenido totalmente aparte de los pensamientos mismos, si es que deseamos preservar la veracidad de estos últimos.

Los seguidores de Descartes que se dedicaron al estudio del lenguaje aceptaron este presupuesto cartesiano. Por ejemplo, Gerauld de Cordemoy, en su *Discours physique de la parole* (1677), distingue entre tres tipos de propiedades: las relativas sólo a la mente, sólo al cuerpo, y a la unión de la mente con el cuerpo. Todo lo que designa el término «pensamiento» pertenece al primer grupo: percepción, atención, memoria, inteligencia, imaginación, juicio, duda, voluntad, amor, deseos, etc. El lenguaje, por su parte, pertenece al tercer grupo. Por lo tanto, mentes puras (almas sin cuerpo) pueden tener una vida mental completa sin necesitar para nada del lenguaje. Su propia comunicación es «directa», una especie de telepatía.

Antoine Arnauld, el importante teólogo, lógico, filósofo y gramático, a quien se debe (con Lancelot) la influyente *Grammaire générale et raisonnée* (1676) y (con Nicole) la no menos influyente *Logique ou art de penser* ([5]1683), también sigue a Descartes en ese punto. Para él no hay duda de que lo mental precede a lo lingüístico y es independiente de ello. Así, su *Grammaire* postula que la explicación de los hechos lingüísticos (por ejemplo, las clases de palabras, la estructura de las oraciones) tiene que provenir de las categorías y estructuras (lógicas) del pensamiento. El título del primer capítulo de la *Grammaire* dice: «Que el conocimiento de lo que pasa en nuestro espíritu es necesario para comprender los fundamentos de la Gramática».

Como lo ha señalado Chomsky (1966, 1968), es cierto que el lenguaje funciona, para Descartes, como prueba de que nosotros —al contrario de los animales— no somos autómatas corporales, sino que tenemos mentes. Eso porque nuestro empleo del lenguaje contiene siempre un elemento de imprevisibilidad (o libertad), que ninguna máquina —por mejor que sea— puede imitar (*Discurso del Método*, parte V; carta a Henry More del 5 de febrero de 1649). Pero es esencial recordar que este argumento no implica que el lenguaje tenga cualquier función cognitiva. De hecho, el argumento se basa en que el uso del lenguaje es una señal *externa* de la existencia de una mente dotada de libre voluntad y de la capacidad de pensar, mente ésta que libremente expresa sus pensamientos (formados independientemente del lenguaje) por medio de palabras. Para Descartes todo empleo no mecánico del lenguaje presupone el pensamiento, pero no al revés.

Es a la luz de esa separación estricta como el lenguaje, a los ojos de Descartes, es indiferente para la ciencia, lo que explica por qué el proyecto de lengua universal que le sugiere Mersenne le resulta una pérdida de tiempo.

IV. EL RETO DE HOBBES

También Hobbes no ahórra críticas al uso equívoco del lenguaje, sobre todo en la filosofía escolástica. Esta filosofía llega a conclusiones absurdas mayormente por sus errores lingüísticos (*Leviathan* I, 5), como por ejemplo: confundir nombres de cosas con los nombres de sus propiedades; confundir nombres de propiedades de objetos externos a nosotros con nombres de propiedades nuestras (por ejemplo, que el color es una propiedad del objeto externo); atribuir a lo que no son más que palabras una realidad objetiva (por ejemplo, decir que existen cosas universales); emplear metáforas y otras figuras retóricas; emplear términos que no significan nada (por ejemplo, «trans-substanciación», «eterno-ahora», etc.).

Sin embargo, al contrario que Bacon, Hobbes no ve en esos defectos una razón para alejarse del lenguaje en la búsqueda del conocimiento, sino más bien una razón para reconocer el rol cognoscitivo fundamental del lenguaje y, por ende, la necesidad de encontrar la forma de evitar los abusos lingüísticos escolásticos. Para él, la solución es seguir el ejemplo de los matemáticos, o sea, «empezar un razonamiento con definiciones, es decir, explicaciones de las palabras empleadas» (*ibid.*), lo que ha permitido a la geometría sacar conclusiones indiscutibles.

No sólo el lenguaje no es rechazado por Hobbes, sino que se transforma en «la luz de la mente humana», siempre que las palabras sean «purificadas de ambigüedad por medio de definiciones exactas» (*ibid.*). Para Hobbes, el lenguaje es «la luz de la mente» simplemente porque nuestras principales actividades cognitivas no son nada más

que operaciones lingüísticas. La razón, dice él en un pasaje muchas veces citado,

> (...) no es sino cálculo (esto es, adición y sustración) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos (...). Por ello se muestra que la razón no es un sentido ni una memoria nacida con nosotros, ni obtenida sólo mediante experiencia (como la prudencia), sino lograda por medio del esfuerzo. Primero a través de un correcto uso de los nombres y, segundo, obteniendo un método bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son nombres, hasta afirmaciones hechas por conexión de uno con otro; y desde allí hasta los silogismos, que son las conexiones de una afirmación con otra, hasta llegar a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres pertenecientes al tema tratado. A esto llaman *ciencia* los hombres (*Leviathan* I, 5).

Consecuente con el rol cognoscitivo fundamental que atribuye al lenguaje, Hobbes no duda en adoptar la tesis —que Leibniz ha llamado de «super-nominalismo»— según la cual la verdad misma «consiste en el ordenamiento correcto de las palabras en nuestras afirmaciones» (*Leviathan* I, 4).

El hecho de que, desde el punto de vista metafísico, la tesis de la naturaleza lingüística del pensamiento le sirva a Hobbes para rechazar el dualismo cartesiano y apoyar su propio materialismo, no le quita importancia al carácter novedoso y audaz de su teoría «lingüístico-computacional» de la cognición, teoría que ha sido reinventada en este siglo con los avances de la tecnología de computación y la llamada «inteligencia artificial» (Dascal, 1992).

V. DESCARTES CONTRA HOBBES

Frente a las ideas predominantes, resulta escandalosa la tesis de Hobbes, quien atribuye al lenguaje un rol constitutivo en la cognición humana. La medida de ese escándalo la dan las referencias de Descartes (por ejemplo, en sus respuestas a las objeciones de Hobbes) y de sus seguidores (por ejemplo, Arnauld) a esta «tesis absurda» del filósofo británico. Quisiera retener una de esas referencias para aclarar lo que está en juego.

En la tercera *Meditación*, Descartes separa la clase de las «ideas» del resto de nuestros pensamientos, diciendo que las ideas son «como las imágenes de las cosas». En su quinta Objeción, Hobbes señala que esta caracterización de «idea» implica que no podemos tener una idea de Dios, pues no podemos tener una imagen de una cosa invisible e inmaterial. En conformidad con su tesis del rol del lenguaje en el pensamiento, Hobbes sugiere que no necesitamos tener una «idea» de Dios para emplear correctamente el nombre «Dios» y para pensar en Dios. Para eso, es suficiente que varias cadenas de razonamiento, empezando con una u otra experiencia particular, nos lleven a concluir

que debe haber un ser con ciertas propiedades, al que aplicamos entonces el nombre «Dios». La respuesta de Descartes consiste esencialmente en abandonar su descripción de las ideas como semejantes a las imágenes, y redefinirlas como «todo aquello que es inmediatamente concebido por la mente». Así, el hecho de que no podamos tener una imagen de Dios —aceptado por Descartes— ya no es un argumento contra la tesis de que tenemos una idea de Dios, siempre que Dios sea «inmediatamente concebido» por la mente.

Aparentemente, sólo se trata de una disputa terminológica. Sin embargo, por detrás de ella uno puede entrever la posición cartesiana, que pone en duda la tesis «lingüística» de Hobbes, así como la alternativa que ésta ofrece, que Descartes considera tan absurda. La comparación cartesiana entre ideas e imágenes no es ingenua. De hecho, se trata de una forma de explicar el poder representativo de las ideas. Las imágenes representan «naturalmente», es decir, debido a la semejanza entre ellas y las cosas representadas. De la misma manera, se supone que las ideas representan «naturalmente» sus *ideata*. Pero esa representatividad natural de las ideas no puede, en el fondo, ser análoga a la representatividad de las imágenes. Esta última depende de una cadena de transmisiones neuronales que puede producir «semejanzas» subjetivamente convincentes, pero objetivamente falsas. El sol, por ejemplo, nos parece pequeño, pero el razonamiento científico prueba que es muchas veces más grande que la tierra (*Meditaciones* II). En la *Dióptrica* (cap. 4), Descartes denuncia el error de los filósofos que han interpretado la metáfora visual en forma demasiado literal y han creído que para sentir, percibir, o pensar, el alma necesita «contemplar algunas imágenes que son transmitidas por los objetos hasta el cerebro». El pensamiento, según Descartes, no necesita servirse de esos *signos* problemáticos de las cosas. La naturalidad de la representatividad de las ideas, para garantizar su objetividad, tiene que provenir exclusivamente de sus propiedades intrínsecas, no de una semejanza extrínseca.

Significativamente, al criticar la analogía imagen/idea, Descartes vuelve al único modelo alternativo disponible para explicar una representatividad sin semejanza, el modelo ofrecido por las palabras:

> Es bien sabido que sin tener las palabras ninguna semejanza con las cosas que significan, no dejan de hacérnoslas concebir (...). Así, las palabras que no significan nada sino por la convención de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido; ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido algún signo que nos haga tener la sensación de la luz, aunque este signo no tenga nada en sí que sea semejante a esta sensación? (*El Mundo o Tratado de la Luz*, cap. 1).

Pero el modelo lingüístico no es mencionado por Descartes con el fin de aceptarlo, sino como instrumento heurístico para rechazar el modelo icónico. De hecho, esos dos modelos sufren de la misma insu-

ficiencia, desde el punto de vista cartesiano: se basan en la arbitrariedad de la relación signo-significado que, si «infectara» la idea, pondría en duda su objetividad.

Al rechazar los dos modelos, sin embargo, ya no disponemos de una explicación «natural» para la relación entre idea e *ideatum*. El recurso a la noción de «concepción inmediata», como también el recurso al criterio de claridad y distinción, no puede de por sí resolver ese problema.

Ahora bien, la alternativa propuesta por Hobbes consiste en *aceptar* el modelo lingüístico, es decir, sugerir que las ideas (o lo que sea que tome su lugar en nuestra vida mental) no representan como lo hacen las imágenes, sino como lo hacen las palabras; y aun más: las ideas *son* de hecho palabras (mentales). Las consecuencias de ese paso son radicales: i) puesto que las palabras no representan «naturalmente», tampoco lo hacen las ideas; ii) esto implica la convencionalidad o la relativización de las ideas; iii) consecuentemente, los criterios de validez y de verdad de una idea ya no son privados, sino públicos; iv) ya no es posible explicar el significado de las palabras sin circularidad, diciendo que representan o se refieren a ideas; v) una semántica completamente distinta se hace necesaria.

VI. LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES

Al sugerir que el lenguaje tiene un rol substancial en el pensamiento, Hobbes cuestiona las suposiciones más fundamentales de la epistemología cartesiana, y plantea problemas centrales para la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento. Las cuestiones fundamentales son:

1) ¿Es que el lenguaje (u otro sistema semiótico) tienen un rol significativo en la cognición?

2) Si lo tiene, ¿cómo evitar la arbitrariedad, la contingencia, la historicidad y otras formas de relativización, para preservar la objetividad del conocimiento?

3) Si no, ¿cómo explicar la naturaleza no-lingüística de la cognición sin recurrir a la analogía idea/imagen?

4) En ambos casos, ¿cómo explicar el significado de las palabras, es decir, cómo elaborar una teoría semántica adecuada?

Las posiciones adoptadas frente a estos interrogantes fundamentales no siguen las líneas tradicionales de la oposición racionalismo/empirismo. Spinoza, por ejemplo, contesta «¡No!» a 1; así evita 2; pero no sabe cómo contestar a 3 y a 4. Leibniz, por otra parte, contesta «¡Sí!» a 1; tiene una respuesta más o menos elaborada para 3; y se esfuerza por mostrar la no arbitrariedad del lenguaje y de otros sistemas semióticos satisfactoriamente «expresivos», con lo que cree resolver 2 y en parte también 4. Ya entre los empiristas, Locke —aunque sí dedica toda una parte de su *Essay* al lenguaje— contesta negativamen-

te a 1, y propone una semántica «ideacional» que presupone, como lo hace Descartes, un acceso y una representividad directa de las «ideas». Berkeley y Hume, por otra parte, al rechazar la teoría lockeana de las ideas generales, tienden hacia un nominalismo implícito —que sería una respuesta positiva, pero de mala gana, a 1— pues les quedan nada más que las palabras como único «cemento» posible para unificar ideas particulares y explicar nuestra capacidad de pensar en términos generales. En lo que sigue, estudiaremos algunas de estas respuestas a los interrogantes fundamentales.

VII. EL PENSAMIENTO SIN LENGUAJE

1. Aunque Spinoza haya dedicado alguna atención al estudio de la lengua hebrea (escribiendo, por ejemplo, una gramática del hebreo), lo hizo sobre todo en función de su crítica a la interpretación literal del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista cognoscitivo, el lenguaje, para Spinoza, no puede tener ningún rol significativo porque la cognición verdadera tiene que prescindir totalmente de las palabras (e imágenes): «... se comprende una cosa cuando la mente sola, sin palabras ni imágenes, la percibe» (*TTP* 4, 64-65). El objeto de esta percepción puramente mental es «el concepto que la mente tiene de la cosa, sin palabras» (*KV* 2/16, 83). Como Descartes, Spinoza distingue rigurosamente entre, por una parte, el «concepto de la mente», objeto de la verdadera cognición, y las imágenes y palabras, por otra (*Ethica* 2P49S, 131).

Las palabras, según Spinoza, son arbitrarias, subjetivas y contingentes. Su formación depende de las vicisitudes de la experiencia de sus creadores, por lo general personas sin cultura, «vulgares». La única «regularidad» a la que obedece la formación y empleo de las palabras es la ley psicológica de la asociación (*Ethica* 2P18S, 107). Es obvio, por lo tanto, que los pensamientos (o palabras) conectados entre sí de esa forma puramente subjetiva y contingente no pueden corresponder al orden necesario y universal de las cosas, que la ciencia tiene por objetivo descubrir. Ese orden, en la medida en que lo podemos conocer, tiene que ser encontrado en una esfera cognitiva superior, inmune a la contingencia y arbitrariedad. Esa esfera es la del «orden y conexión de las ideas» (*Ethica* 2P7, 92), según el cual «la mente percibe las cosas por sus primeras causas», produciendo resultados «idénticos en todos los hombres» (*Ethica* 2P18S, 107).

Para evitar cualquier confusión entre los dos tipos de orden y cualquier contaminación del orden necesario por el contingente, Spinoza postula una separación epistemológica total entre los tipos o niveles de «conocimiento» a que pertenecen. El lenguaje, la memoria y la imaginación están en el nivel inferior, mientras la ciencia (en sus dos versiones, *ratio* y *scientia intuitiva*) ocupa los niveles superiores (*Ethica* 2P40S2, 122). En uno hay solamente ideas confusas e inadecuadas; en

el otro, solamente ideas adecuadas. Cada uno de esos dominios está totalmente encerrado en sí mismo: no hay paso posible de las ideas inadecuadas a las adecuadas (*Ethica* 2P40, 120; 2P36, 117).

A esta separación epistemológica le corresponde un dualismo metafísico no menos riguroso. Las palabras pertenecen a la imaginación (*TIE* 88, 33), cuyos objetos/productos son las afecciones del cuerpo humano (*Ethica* 2P17S, 106). Pero el pensamiento no tiene nada de corpóreo (los dos atributos de la substancia son, para Spinoza, totalmente distintos). Por eso, quien se da cuenta de la naturaleza de la cognición «comprende claramente que la idea (en la medida en que es un modo de la cognición) no consiste ni en una imagen de la cosa ni en palabras» (*Ethica* 2P49S, 132).

A la luz de esta exclusión absoluta del lenguaje del dominio del conocimiento verdadero, no resultan sorprendentes las críticas de Spinoza al lenguaje, fuente de errores en filosofía (*CM* 1/1, 235; 1/3, 241) y en la vida corriente (*TIE* 89, 33). Spinoza incluso propone *explicar* el error en general (un problema que Descartes no había podido resolver satisfactoriamente) como resultado de la interferencia del lenguaje en el pensamiento (*Ethica* 2P47S, 128; 2P40S2, 122). Ni siquiera en su función meramente comunicativa, uno no puede confiar en el lenguaje, y hay que tratar de evitarlo o compensarlo mediante una percepción directa del objeto a que se refiere, por ejemplo, un texto (cf. *TTP* 7, 111).

En vista de su posición crítica hacia el lenguaje, uno tiene que preguntarse en qué medida podía Spinoza creer que su propio texto, aunque construido *more geometrico*, era capaz de transmitir a sus lectores la verdad. He argumentado (Dascal, 1977) que hay que admitir que, según Spinoza, un texto —aun el mejor texto científico— puede tener a lo sumo un valor heurístico para sus lectores: puede darles indicaciones respecto a ciertas verdades; pero si ellos no son llevados a descubrir esas verdades por sí mismos, a través de su propia intuición intelectual, si se basan nada más que en el texto, tendrán solamente ese pseudo-conocimiento que es el «conocimiento por oír decir».

2. Arnauld y Malebranche, seguidores de Descartes como lo es Spinoza, también defienden la prioridad e independencia del pensamiento respecto al lenguaje. Pero lo hacen de manera distinta, y esa diferencia conviene señalarla.

El punto de partida de Malebranche es la tesis —aparentemente obvia para los teóricos de las «ideas», tanto racionalistas como empiristas— de que nosotros no percibimos los objetos externos «en ellos mismos», sino a través de la mediación de las «ideas»:

> (...) el objeto inmediato de nuestro espíritu, cuando por ejemplo ve al sol, no es el sol, sino alguna cosa que está íntimamente unida a nuestra alma, que es lo que llamo idea. Así, la palabra idea para mí nada más es que aquello que es el objeto

inmediato, o el más próximo del espiritu, cuando éste percibe algún objeto (*Recherche de la verité* III, 2, 1).

Es inconcebible, para Malebranche, que el alma «salga del cuerpo y, por así decir, se pasee por los cielos, para contemplar» el sol. Sin la mediación de ideas que representen internamente a los objetos externos no puede haber percepción. Fiel al dualismo cartesiano, Malebranche no puede admitir tampoco que los objetos externos sean las causas de nuestras ideas. Éstas tienen que provenir, por lo tanto, sea de nosotros mismos, sea de Dios. Es la segunda opción la que elige Malebranche, lo que le lleva a la extraña doctrina de que nuestras ideas no son efectivamente nuestras, sino son «ideas en Dios». Esta opción le parece necesaria para garantizar la veracidad de nuestro conocimiento (*Recherche de la verité* III, 2, 6).

De esta concepción resulta que, como en Descartes, el conocimiento depende esencialmente de una pura intuición intelectual de esas «ideas en Dios», obtenida por la reflexión y la meditación, por medio de la gracia divina. Así como los objetos externos son ajenos a esa pura actividad del espíritu, también lo son las palabras. Por esa razón, a lo sumo sirven para expresar los resultados de la reflexión cognoscitiva, pero de ninguna forma pueden participar en ella o tener algún efecto directo sobre su curso. En particular, el debate público y la necesidad de contestar a sus críticos son percibidos por Malebranche como distracciones que lo alejan del verdadero trabajo intelectual y de nada le sirven para aclarar sus teorías.

Arnauld, adoptando una posición más cercana al sentido común (y, en cierta medida, al empirismo), se opone radicalmente a Malebranche, en una agria polémica que se extiende durante muchos años (Dascal, 1990a). Su tesis es que las ideas en el sentido de Malebranche, es decir, concebidas como «entidades representativas» distintas de la percepción, no sólo son explicativamente ociosas, sino que crean una dependencia excesiva del conocimiento frente a la intervención divina. Siguiendo estrictamente a Descartes, Arnauld considera que el alma, siendo una substancia pensante, contiene en sí lo necesario para percibir los objetos. Las ideas, para él, son por lo tanto *modificaciones del alma*. Por otra parte, ellas *representan* (sus «objetos»), razón por la cual son, a la vez que modificaciones del alma, *modalidades representativas* (*Des vraies et des fausses idées* V, def. 7). Lo que no son es *entidades representativas*, como pretende Malebranche. Éstas son, para Arnauld, superfluas y absurdas, porque se interponen entre el espíritu y el objeto, impidiendo de hecho el conocimiento del último:

Pues, después de haber dicho en general que necesitamos de una entidad representativa para ver el sol, cuando [Malebranche] intenta explicar en particular cómo nosotros lo vemos, ya no dice que la percepción de la entidad representativa nos lleva a la del sol; sino que afirma que sólo vemos la entidad representativa; sin ver al sol; lo que visiblemente le quita a esa supuesta entidad represen-

tativa la calidad de ser representativa... y nos quita toda esperanza de conocer las obras de Dios (*Des vraies et des fausses idées* VI).

El sol inteligible no es, para Arnauld, una entidad intermedia, habitando un mundo platónico, sino es el mismo sol material que Dios ha creado. Entre mis percepciones y los objetos no hay necesidad de interponer nada. Percibo inmediatamente la idea del sol y, a través de ella, simultánea y directamente, al sol (Ndiaye, 1991, 125-127).

Aunque hoy día se llamaría a esa posición «realismo ingenuo», la teoría de las ideas de Arnauld está lejos de ser ingenua, en la medida en que —al contrario del platonismo idealista de Malebranche— intenta dar cuenta de las operaciones mentales que llevan al conocimiento. Constreñido por el dualismo cartesiano que acepta, y tratando de combatir el empirismo de Gassendi, elabora una concepción ocasionalista de la relación entre las ideas y los sentidos: las perturbaciones transmitidas por los sentidos al cerebro no determinan el contenido de las ideas, sino que actúan como «ocasiones» para su formación; los sentidos son, por lo tanto, necesarios para la formación de las ideas, pero éstas por lo general no tienen ninguna semejanza con «lo que se hace en los sentidos y en el cerebro» y no son por lo tanto «imágenes corporales» (*Logique* I, 1). Consecuentemente, al igual que en Descartes, el poder representativo de las ideas no depende de la semejanza. Lo que Arnauld agrega a la teoría de Descartes es la distinción importante entre «idea de cosa» e «idea de signo»:

> Cuando consideramos un objeto en sí mismo y en su propio ser, sin llevar la mirada del espíritu a lo que él puede representar, la idea que de él tenemos es una idea de cosa, como la idea de la tierra, del sol. Pero cuando sólo miramos a un determinado objeto como representando a otro, la idea que de él tenemos es una idea de signo, y el primer objeto se llama signo (*Logique* I, 4).

El signo —más bien, la idea o percepción de un signo— actúa, al igual que la sensación, como «ocasión» de la idea de la cosa, lo que lo exime de mantener con esa idea una relación de semejanza. El modelo de esa relación no es, por tanto, la imagen, sino la palabra.

Esto no quiere decir que, para Arnauld, el lenguaje pueda tener un rol interno en el pensamiento. Pero sí significa que, al tratar de desarrollar una teoría de las operaciones mentales, no se puede prescindir de considerar al menos su rol auxiliar. Quizá sea ese reconocimiento el que lleva a Arnauld, al contrario de Malebranche, a adoptar una actitud positiva hacia el debate y la comunicación, que consideraba esenciales para el progreso del conocimiento.

VIII. LA SEMIOTIZACION DEL PENSAMIENTO

1. La importancia que atribuye John Locke a la filosofía del lenguaje en su teoría del conocimiento es indudable: uno de los 4 libros que

componen el *Essay on Human Understanding* (1690) está enteramente dedicado al lenguaje. Sin embargo, si buscamos en el libro tercero del *Essay* (*On words*) una teoría novedosa del lenguaje o de su rol cognoscitivo, nos decepcionaremos. Según Locke, la función original del lenguaje, la comunicación, sigue siendo su función principal. Su tesis semántica fundamental es que una palabra significa la idea que tiene en mente el que la pronuncia. En el proceso comunicativo las palabras sirven simplemente de vehículo para transmitir las ideas del emisor al receptor. Hasta aquí Locke nos ofrece un cuadro de la subordinación del lenguaje al pensamiento esencialmente idéntico al propuesto por los cartesianos. En ese cuadro, la convencionalidad o arbitrariedad de las palabras no plantea ningún problema epistemológico especial. El hecho de que las ideas simples provengan, para Locke, de los sentidos y no de la pura percepción intelectual, no cambia para nada su independencia y prioridad frente al lenguaje.

La novedad de la aportación de Locke consiste más bien —como ha argumentado Formigari (1989)— en haber extendido, con su crítica al esencialismo, la contingencia al ámbito de las mismas ideas. Resulta entonces que una palabra es «arbitraria» doblemente: no solamente porque la idea que designa podría ser designada por cualquier otra combinación de sonidos, sino también porque esa misma idea no corresponde a ninguna esencia prefijada, sino que resulta de las vicisitudes de la experiencia humana. Los términos que designan los llamados «modos mixtos» ilustran este hecho: el concepto, por ejemplo, «parricidio» no preexiste a las experiencias del asesinato de padres por sus hijos, que llevan a un grupo humano a darle a ese tipo de evento un nombre especial (lo que puede perfectamente no ocurrir en otros grupos).

Para Locke, las ideas son, como las palabras, signos que representan a sus significados debido a lazos asociativos contingentes. Eso le permite a Locke reunir la investigación de palabras e ideas bajo una única disciplina, que él propone llamar «semiótica». Regidas por las mismas leyes psicológicas, palabras e ideas pueden en principio alternarse en los procesos cognitivos, y la cuestión de la exacta medida en que el lenguaje afecta al pensamiento pierde su importancia.

El problema más serio es el de saber si se pueden poner límites a la contingencia de las ideas para evitar el relativismo total o una concepción convencionalista del conocimiento. Mientras Hobbes —en sus momentos platonizantes— todavía creía que definiciones «correctas» captan de alguna forma la esencia de un concepto, Locke ya no puede recurrir a esa idea. Lo único que me parece poder detener el relativismo, en Locke, es su creencia en la uniformidad de la experiencia humana. Pero, como lo dice Hume casi medio siglo después, tal uniformidad —que explica, entre otras cosas, la cuasi-correspondencia entre las lenguas— es ella misma contingente, como lo son los lazos asociativos de que depende:

> (...) sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas (...) si no existiese algún lazo de unión entre ellas (...). Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable (...) tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí (*Treatise* I, 1, 4).

2. Nada más lejos del racionalismo de Leibniz que las concesiones lockeanas a la contingencia. No porque no comparta con Locke la tendencia a «semiotizar» el pensamiento; sino simplemente porque —contra Hobbes y Locke— intenta hacerlo sin introducir en el pensamiento la arbitrariedad de los signos.

Creador de notaciones lógicas y matemáticas, investigador de las lenguas naturales, recopilador de inmensas tablas de definiciones, infatigable optimista en sus proyectos de construcción de una «característica universal», Leibniz es sin duda el pensador del siglo XVII que más se ha ocupado de cuestiones semióticas. Sería imposible recorrer aquí toda esa actividad. Remito el lector a mis propios trabajos y a la creciente literatura sobre el tema (Gensini, 1991 y Pombo, 1987, contienen excelentes bibliografías). Me limitaré a algunos puntos esenciales.

Quizás el paso teórico más importante de Leibniz hacia la semiotización del pensamiento se encuentra en el opúsculo de 1684 *Sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (pp. 271-278; las citas de Leibniz se refieren a la edición de Olaso, 1982). Leibniz señala aquí la insuficiencia de la intuición intelectual de Descartes, debida a la incapacidad de nuestra mente para captar «de una sola mirada» (*uno obtutu*) más que un pequeño número de elementos. Eso significa, según Leibniz, que sólo las ideas simples o relativamente poco complejas pueden satisfacer al criterio cartesiano de claridad y distinción. Ni qué decir que razonamientos complicados escapan totalmente a la capacidad de la «gimnasia mental» de Descartes. ¿Cómo hacemos, sin embargo, para pensar en cosas complejas y razonar sin gran esfuerzo mental y con gran certidumbre? La respuesta de Leibniz es clara: empleando signos o caracteres en el proceso mismo del pensar. A ese pensamiento simbólico, Leibniz lo llama «pensamiento ciego». Pero eso no implica, en su vocabulario, condenarlo como obscuro, imperfecto, o algo semejante. Leibniz, al contrario que Descartes, ya no privilegia las metáforas visuales para describir la actividad cognoscitiva. De hecho, las remplaza por metáforas táctiles, la principal de las cuales es la idea de que, para pensar correctamente, necesitamos de un «hilo de Ariadna» que nos guíe con seguridad en el laberinto complejo de todo lo que hay por conocer.

Ese hilo conductor son los sistemas semióticos «bien hechos». En lógica, por ejemplo, Leibniz introduce con esta idea, la noción de «formalización». Al poner un razonamiento *in forma*, es decir, al

explicitar todas sus premisas y todos los pasos que llevan a la conclusión, por medio de símbolos lógicos adecuados, tenemos la oportunidad de verificar directamente —como en los cálculos aritméticos— la validez del razonamiento. Esa verificación, como en la aritmética, es una operación «manual», es decir, automática, mecánica, que no exige nada semejante a la gimnasia mental cartesiana, y puede ser ejercida por cualquier persona, aunque no tenga gran inteligencia. El empleo de símbolos no es solamente un auxilio externo para el pensamiento, sino que constituye su esencia misma:

> Todo razonamiento humano se lleva a cabo mediante algunos signos o caracteres. En efecto, no sólo las cosas mismas sino incluso las ideas de las cosas no pueden ni deben ser continuamente objeto de observación distinta por parte de la mente (...). Si el aritmético al calcular pensara constantemente en los valores de los guarismos, o sea en los valores de las cifras que escribe, y en la multitud de unidades, jamás pondría término a los cálculos extensos (p. 188).

Si el pensamiento depende de esta manera del empleo de los símbolos, y si los símbolos son, en último análisis, convencionales, ¿cómo evitar el «super-nominalismo» de Hobbes, es decir, la aceptación de que la verdad a que llegamos por medio del razonamiento es convencional o arbitraria? La respuesta de Leibniz a este interrogante fundamental es una interesante teoría de la «analogía estructural». Si un simbolismo obedece a ciertas reglas operacionales y si se basa en un análisis correcto (una «partición») en elementos básicos, la elección convencional de los símbolos para esos elementos básicos y operaciones no afecta los resultados del empleo de ese simbolismo. Es decir, se mantiene un isomorfismo (en el lenguaje de Leibniz, una correspondencia o armonía) entre notaciones distintas, siempre que preserven ciertas propiedades estructurales (pp. 173-177).

Lo interesante de esa teoría me parece ser la idea de que no podemos saber de antemano si un determinado simbolismo obedece a los criterios estipulados. Sólo su empleo, el test de sus resultados y la comparación de esos resultados con los de otros simbolismos permiten evaluar su adecuación. De la misma manera, sólo la comparación sistemática entre las diversas lenguas permite determinar la estructura común, la «gramática racional» que les es subyacente (Dascal, 1989).

A la semiotización en el plano epistemológico corresponde la semiotización de la metafísica leibniziana. La conocida doctrina de la «expresión», según la cual cada una de las mónadas o sustancias individuales que componen el universo expresan todas las demás, le atribuye a una relación semiótica (la expresión) un rol ontológico supremo: no sólo las relaciones (que nos aparecen como) causales entre las mónadas se explican en términos de diferentes grados de expresión, y la totalidad de la historia o evolución de cada mónada es un paso de un estado expresivo a otro, sino que las mónadas mismas se «desubstancializan» (son como puntos sin masa), pues su individualidad sólo reside en el hecho de que son (u «ocupan») diferentes «puntos de

vista» sobre el universo. Esta doctrina universal de la expresión es la que, en último análisis, tiene que garantizar la expresividad no arbitraria de los varios sistemas semióticos, aunque Leibniz raramente intente conectar su filosofía del lenguaje con su metafísica. Quizás una de esas conexiones pase no ya por el racionalismo leibniziano sino, más bien, por los elementos místicos y herméticos (por ejemplo, el interés por la cábala y por la lengua adánica, o el empleo de términos como «mónada» y «armonía») presentes tanto en su metafísica como en sus reflexiones sobre el lenguaje (Orío de Miguel, en prensa).

IX. UNIVERSALISMO LINGÜISTICO-SEMIOTICO

La Edad Moderna es, ante todo, la edad de la razón. Y la razón aspira, antes que nada, al saber absolutamente universal. Sea cual sea la actitud filosófica frente al lenguaje —crítica o favorable, mística o científica, convencionalista o naturalista, comunicativista o constitutivista—, sus defensores tienden a adoptarla en forma irrestricta. Esa tendencia se traduce, en ciertos casos, en proyectos que apuntan a la construcción de «lenguas universales» (no siempre para un mismo fin), y en otros, en intentos de captar estructuras comunes subyacentes a todas las lenguas. Conviene considerar esas secuencias de teorías y proyectos como «programas de investigación» (en el sentido de Lakatos, 1970), que evolucionan a lo largo de todo el período clásico. Echemos un vistazo a los comienzos de algunos de esos programas en la Edad Moderna.

1. La amplia actividad de lo que se podría llamar planificación lingüística en la Edad Moderna tiene una gran variedad de fines: desde la simple uniformización ortográfica y la facilitación de la enseñanza de lenguas, pasando por la comunicación secreta (criptografía), la abreviación (estenografía), los sistemas de comunicación para sordomudos, los léxicos políglotas, hasta los más ambiciosos esquemas de comunicación universal y de lenguas científicas o filosóficas. El impacto de la idea de planificación lingüística se puede medir por sus abundantes ecos en la literatura de la época (el *Gulliver* de Swift es tal vez el ejemplo más conocido, pero no el único), que, con la libertad de la ficción y la fuerza de la ironía, ha contribuido por su parte al desarrollo de este programa (Knowlson, 1975, cap. 4).

Aunque estas actividades estén interrelacionadas, se puede distinguir claramente un subconjunto de ellas que toma como punto de partida la idea de que el lenguaje es esencialmente un instrumento de comunicación y que, por medio de ciertas reformas e invenciones, se puede mejorar su capacidad para ejercer esa función. La premisa común a todos esos proyectos es que el lenguaje —en su forma escrita u oral, artificial o natural— sirve para transmitir pensamientos o

intenciones formados independientemente de él. Así, el *A Common Writing* (1647) de Francis Lodwick (1619-1694) empieza con las palabras: «El lenguaje, la expresión o representación externa de la mente...» (p. 170); su *The Ground-Work for the Framing of a New Perfect Language and an Universal and Common Writing* (1652) afirma: «La expresión de la mente o pensamientos se hace o bien por la lengua o bien por la pluma...» (p. 204); el *Mercury or the Secret and Swift Messenger* (1641) de John Wilkins (1614-1672) comienza afirmando que «Toda criatura racional (...) está naturalmente dotada de una habilidad para comunicar sus propios pensamientos e intenciones, para que, por medio de servicios mutuos, pueda ayudarse a sí misma en la búsqueda de su propio bienestar» (p. 1); pero, para ese fin, los hombres, a diferencia de los ángeles, necesitan «instrumentos corpóreos, tanto para *recibir* como para *transmitir* el conocimiento».

Lodwick se interesa por racionalizar la representación gráfica de los sonidos, pero va más allá de una propuesta de regularización ortográfica y propone un «alfabeto universal», inteligible para hablantes de lenguas diversas. Wilkins se interesa más bien por la comunicación secreta y rápida, pero ya dedica un capítulo del *Mercury* (cap. 13) a lo que llama *Universal Character*, una notación «inteligible para todas las naciones y lenguas», señalando que en dominios específicos (la aritmética, la astronomía, la química y la música) ya existen notaciones de ese tipo.

Lodwick y el Wilkins del *Mercury* ejemplifican una vasta literatura (Knowlson, 1975; Formigari, 1988; y las introducciones de Salmon a Lodwick y de Eschbach al *Mercury* para referencias) cuyo presupuesto básico es la posibilidad de remediar la dificultad de comunicación internacional debida a la multiplicidad de lenguas en uso (sea debido al castigo babélico, sea al declive del latín) por medios artificiales o convencionales. Esa literatura ha sido grandemente influenciada por las supuestas virtudes de los jeroglíficos egipcios y de los caracteres chinos, aún mal comprendidos en la época. Pero sus fines prácticos requieren de un análisis de las estructuras lingüísticas básicas, que las gramáticas tradicionales no ofrecen. Lodwick, por ejemplo, basa su alfabeto universal en una distinción genérica entre «raíces» y «derivativos», que Wilkins tratará de expresar sistemáticamente en los símbolos de su *Real Character*. Aunque no teóricamente motivados —como el programa de «gramática general»—, sugerencias como ésta se conectan sin duda con ese programa.

2. A las necesidades de la comunicación común se añaden, con el desarrollo de la nueva ciencia, las necesidades específicas de representación y comunicación del conocimiento científico. Las demandas específicas de la ciencia transforman significativamente la motivación original de los planificadores lingüísticos. Se trata ahora de inventar lenguas capaces de representar directamente la naturaleza, en base a

los resultados de la ciencia. Es a ese tipo de proyecto que se refiere el termino «característica real».

El *Essay* de Wilkins (1668) es uno de los más elaborados resultados de esta tendencia. Se basa en una «filosofía universal», que es fundamentalmente una clasificación general de las cosas, sus propiedades y relaciones, y en una «gramática filosófica». Ambas son relativamente tradicionales, aunque la segunda dedique especial atención a las inflexiones y partículas. Esto se expresa en el simbolismo propuesto por Wilkins, donde los términos «integrales» (que representan nociones básicas) son «modificados» por inflexiones (que permiten crear términos complejos o derivativos) y partículas (que señalan las relaciones entre términos). Según Wilkins, lo que garantiza la «realidad» de su simbolismo no es la representatividad directa de cada símbolo (que es totalmente convencional), sino el carácter *metódico* del sistema: «los [caracteres] relativos a la misma naturaleza común tienen alguna adecuación y correspondencia recíproca» (Wilkins, 1668, 386). El sistema así construido no es solamente útil para la comunicación y fácil de aprender (una afirmación que la experiencia de los pocos miembros de la Royal Society que trataron de usarlo no ha confirmado), sino también para la memoria y para la comprensión (p. 21).

Los proyectos de este tipo combinan —paradójicamente— la motivación estrictamente racional de los nuevos científicos con los motivos típicos de la «mística del *logos*». La disputa entre John Webster y Seth Ward es ilustrativa, a este respecto (Formigari, 1989). En su *Academiarum Examen* (1654), Webster (1610-1682), invocando a Bacon, propone una reforma educacional radical, que remplazaría la especulación por la filosofía experimental. Sin embargo, influenciado por Jacob Böhme, profesa su creencia en un lenguaje de la naturaleza, esa «lengua católica en la que se encuentra oculto todo el rico tesoro de los excelentes y admirables secretos de la naturaleza» (citado por Formigari, 1989, 21). El modelo de esa lengua no es, como en Galilei, la matemática, sino los jeroglíficos. Seth Ward (1617-1689), un influyente miembro de la Royal Society, también basándose en Bacon, critica violentamente a Webster, en su *Vindiciae Academiarum* (1654). Según Ward, el modelo correcto para un lenguaje científico es el álgebra, es decir, un simbolismo enteramente artificial a la vez que transparente. Sólo un simbolismo de ese tipo, construido con la ayuda de la lógica y de las matemáticas, es capaz de revelar la verdad, mientras que los jeroglíficos —provenientes de la tradición hermética— están hechos más para ocultarla que para revelarla.

Aunque los autores de estos proyectos afirmen entusiastamente que producirán no sólo instrumentos para la comunicación científica universal, sino también para el incremento del conocimiento científico, su premisa básica es que el lenguaje no actúa directamente en los procesos cognoscitivos, sino que expresa sus resultados. Por esa razón, el convencionalismo de los simbolismos que proponen no les preocupa: aunque los símbolos sean convencionales, las nociones y clasifica-

ciones en que se basan no lo son, y corresponden al orden de la naturaleza. Es esa correspondencia la que garantiza, en última instancia, el isomorfismo entre simbolismo y realidad.

3. Una de las limitaciones que el presupuesto del mero carácter externo del simbolismo impone a los proyectos mencionados es su naturaleza «reflectiva». El simbolismo refleja los conocimientos adquiridos, pero no contiene dispositivos para engendrar conocimientos. Por esa razón, la ecuación que establece Hobbes entre razonar y calcular es completamente ignorada por los planificadores lingüísticos discutidos hasta ahora.

Para Leibniz, por el contrario, esa ecuación es fundamental, a la luz de su teoría del «pensamiento ciego». Su consecuencia para los proyectos leibnizianos de «característica universal», «lengua universal», «*mathesis* universal», «ciencia general», y otros, es decisiva. En todos esos proyectos, pero mayormente en la característica, se trata no solamente de *representar* conocimientos, sino de proveer también un *cálculo* que permita expandir el conocimiento. Idealmente, ese cálculo corresponde a la formalización de la lógica, lo que la transformaría en un instrumento operacional. Pero, junto a la aplicabilidad universal de ese *calculus raciocinator*, Leibniz percibe la legitimidad de simbolismos con propiedades especiales, adaptadas a diferentes dominios. Así desarrolla, por ejemplo, una «característica geométrica», precursora de la topología. Así reconoce también la relativa independencia de un nivel de organización lingüística universal (la «gramática racional»), pero no idéntico a la lógica, nivel éste al que se llega por el estudio comparativo de las lenguas (Dascal, 1989).

4. La cuestión de las relaciones entre lógica y gramática, entre el arte de pensar y el arte de hablar, se plantea en forma especialmente aguda para los que, como Arnauld y sus compañeros de Port-Royal, han elaborado la noción de una «gramática general» subyacente a todas las lenguas. Leyendo la *Logique* y la *Grammaire* de Port-Royal, uno se da cuenta inmediatamente de la relación simbiótica entre los dos textos. Algunos temas son parcialmente tratados en cada uno de ellos (por ejemplo las proposiciones incidentes o relativas); lagunas evidentes en la *Grammaire* son llenadas en la *Logique* (por ejemplo el análisis de la afirmación y de la negación). Los mismos autores de la *Logique*, conscientes de esa interpenetración, se declaran indiferentes a una demarcación precisa entre gramática y lógica: «Es poco importante examinar si la Gramática o la Lógica tienen que tratar de ello» (*Logique* II, 1; se trata de las principales partes de la oración, nombres, pronombres y verbos). Pero la cuestión es saber qué es lo que justifica, para ellos, tal indiferencia, y qué es lo que revela la simbiosis entre gramática y lógica.

Ciertamente no puede significar una identidad o simetría entre hablar y pensar. Es un hecho que «cuando pensamos solos las cosas se presentan al espíritu con las palabras con que nos acostumbramos a revestirlas al hablar de ellas a los demás», lo cual hace necesario que un tratado sobre el arte de pensar incluya un estudio de «las ideas unidas a las palabras y las palabras unidas a las ideas» (*Logique*, Second Discours). Pero eso no nos tiene que hacer olvidar que el pensamiento en sí es —para el cartesiano Arnauld y sus asociados— independiente y anterior a su «revestimiento» lingüístico. El *arte* de hablar consiste precisamente en el conjunto de conocimientos necesarios para encontrar el revestimiento lingüístico, es decir, la expresión adecuada para el pensamiento. Es cierto, como señala J.-C. Pariente (1984, 58), que el arte de pensar a su vez se manifiesta en la comunicación. Recordemos el argumento de Descartes: el uso del lenguaje es la mejor indicación de que el otro posee un alma pensante. Es cierto también que al tratar la lógica de estudiar el razonamiento se enfrenta con las estructuras gramaticales en que éste se manifiesta, o sea que «la lógica remite a la gramática» (Pariente, 1984, 74). Pero esta última, a su vez, «depende de la lógica, que se expresa en las formas de la gramática» (*ibid.*). A mi entender, la simbiosis entre lógica y gramática en Port-Royal no pone jamás en cuestión la prioridad del pensamiento. Su motivación y dirección son claras: las estructuras gramaticales profundas, comunes a todas las lenguas, lo son porque corresponden directamente a las estructuras lógicas del pensamiento y a las necesidades de las operaciones mentales.

Este tipo de relación entre lógica y gramática es lo que caracteriza no solamente a Port-Royal, sino a todo el programa de la «gramática universal», que se extiende más allá de los límites de la Edad Moderna, iniciándose con los modistas medievales (quizás con el mismo Aristóteles) y encontrando renovados defensores en la lingüística contemporánea (Joly y Stefanini, 1977).

Es importante, sin embargo, notar que en la historia del pensamiento lingüístico no siempre el universalismo y el consecuente privilegio de la lógica frente a la gramática han predominado. En los momentos en que el énfasis pasa a la diversidad y pluralidad de lenguas, es más bien la gramática (o, más generalmente, lo lingüístico) la que asume una posición privilegiada frente a lo lógico. Uno de esos momentos ha sido el ascenso de las lenguas vernáculas y el desprestigio del latín escolástico en el Renacimiento. Cuando el humanista español Juan Luis Vives (1492-1540) pregunta: «¿A qué lengua se refiere vuestra lógica: al francés, al español, al gótico o al vándalo?», pone en cuestión la universalidad de la lógica aristotélica, ella misma referente a una lengua particular, el griego (citado en Giard, 1984, 45). Al mismo tiempo, cuestiona la práctica medieval de subordinar la gramática a la lógica. Otro de esos momentos es el fin del siglo XVIII, con la propagación del particularismo lingüístico (asociado al nacionalismo), típico del Romanticismo. Entre esos dos momentos, sin

embargo, a lo largo de toda la Edad Moderna, predomina sin duda el programa universalista como paradigma de una *ciencia* del lenguaje. Quizás porque es una época que, habiéndose desprendido de una «ciencia» renacentista basada en el poder revelatorio del lenguaje, habiendo criticado al lenguaje y habiéndolo finalmente transformado en un instrumento clave del conocimiento, no tuvo otra opción que la de estudiarlo en lo que tiene de conforme a la razón universal.

X. LENGUAJE, CONOCIMIENTO E ILUSTRACION: UN PANORAMA SELECTIVO

En lo que respecta al conocimiento, el siglo XVIII se caracteriza por la consolidación del paradigma newtoniano de la ciencia, por la sistematización del saber —por ejemplo, en la *Encyclopédie*— y por los esfuerzos filosóficos de establecer los fundamentos del conocer humano. Paralelamente, se generaliza la conciencia de la importancia epistemológica del lenguaje.

Los interrogantes que han regido el debate sobre el rol cognoscitivo del lenguaje (y de otros sistemas semióticos) se plantean, en ese contexto, en forma aún más aguda y las posiciones se polarizan.

En Berkeley (y en cierta medida también en Hume), la tensión entre la negación y la atribución de un rol cognoscitivo al lenguaje —ya latente en Locke— se manifiesta intensamente. Por una parte, el lenguaje es considerado necesario sólo para la comunicación (*Principios*, Introd. pár. 12); para pensar correctamente uno tiene que concentrarse en sus propias ideas, desnudadas de palabras (pár. 21); y Berkeley concluye su introducción exhortando al lector —de manera que hace recordar a Malebranche— a hacer de su texto «la ocasión de su propio pensamiento» (pár. 25; p. 219). Los que creen en ideas abstractas —como Locke— son responsables por la verbalización del pensamiento, porque son incapaces —sin las palabras— de concebir tales ideas abstractas (pár. 23); a ellos se opone el que —como Berkeley—, sabiendo

> que no tiene sino Ideas particulares, no se embrollará en vano intentando encontrar y concebir las Ideas Abstractas anexas a cualquier nombre. Y quien sabe que los Nombres no siempre representan Ideas, se ahorrará el trabajo de buscar Ideas donde no se tiene ninguna (*Principios*, pár. 24, p. 217).

Por otra parte, sin embargo, el rechazo mismo de las ideas abstractas le lleva a una teoría nominalista de la generalidad, en la que aquello que reúne y da coherencia y estabilidad a un conjunto de ideas particulares sólo es el nombre bajo el cual se reúnen. Es la capacidad misma del nombre general de funcionar como signo «de un gran número de Ideas particulares» (pár. 12, p. 159), de ser ambiguo («Hay una Diversidad de significaciones en cada Nombre general»; pár. 18, p. 183), pero no indefinidamente, lo que nos permite, aunque no haya

«ninguna Idea única establecida que limite la significación de la Palabra Triángulo» (pár. 18, p. 185), pensar con rigor sobre los triángulos y demostrar teoremas geométricos. Lo que la definición del triángulo fija no es la idea abstracta o la esencia del triángulo, sino un conjunto de operaciones mentales posibles relativas a todas las ideas particulares de triángulos. Y en esas operaciones aquellos nombres que «no siempre representan Ideas», como lo son las partículas y los signos de las operaciones aritméticas, tienen —como en el «pensamiento ciego» de Leibniz— un rol fundamental.

Las especulaciones sobre el origen y desarrollo de las lenguas, aunque todavía se refieran ocasionalmente a la cuestión del origen divino o natural (por ejemplo, en los gritos o gestos que expresan emociones), se transforman de hecho, en el siglo XVIII, en una arena para la confrontación de opiniones respecto a la relación lenguaje/pensamiento. Así, por ejemplo, en la secuencia evolutiva de las clases de palabras que propone Adam Smith (1759) se pueden discernir sus presupuestos empiristas; Rousseau (1755) plantea la cuestión del origen del lenguaje en el contexto de la cuestión de las semejanzas y diferencias entre las capacidades cognoscitivas del hombre y de los animales (Dascal, 1980); y Herder (1770), en el ensayo que obtuvo el premio de la Academia de Berlín, se sirve del tema estipulado («Suponiéndose que los hombres disponen solamente de sus capacidades naturales, ¿podrán ellos inventar el lenguaje?») para retomar la cuestión de Rousseau y proponer una teoría sobre la conexión íntima entre la especificidad de la razón humana y el lenguaje humano. El monumental trabajo en seis volúmenes de Lord Monboddo (1773) sobre el origen del lenguaje es quizás el único del género que trata de atenerse estrictamente al tema, sin servirse de él para fines filosóficos (Hewes, 1993).

No hay duda de que el «filósofo del lenguaje» más importante del siglo XVIII es Condillac. Combinando su empirismo (Condillac se declaraba seguidor de Locke) con un profundo conocimiento y respeto a la lógica, Condillac llega a la conclusión de que el lenguaje actúa como el «método analítico» gracias al cual somos capaces de «analizar» las sensaciones, distinguiendo en la masa desordenada de datos que contienen elementos recurrentes e identificables. El lenguaje, por su naturaleza, nos obliga y enseña a segmentar lo complejo, permitiendo la formación de conceptos, el desarrollo de la reflexión, y por ende el ejercicio de todas las facultades cognitivas superiores. Ese ejercicio tendrá éxito garantizado si, además, una labor de elaboración consciente de términos y símbolos bien definidos y elegidos (como por ejemplo en un cálculo lógico) produce un «lenguaje bien hecho». Profundamente persuadido del rol constitutivo del lenguaje en el pensamiento, Condillac no duda en decir que la ciencia es nada más que un lenguaje bien hecho.

La influencia de Condillac en la segunda mitad del siglo XVIII fue enorme (Aarsleff, 1982, 146-209). Sus ideas inspiran a muchos de los

enciclopedistas y, más tarde, llevan a la formación del grupo de los «ideólogos» (así llamados porque intentaron desarrollar una ciencia de las ideas), que se han dedicado intensamente a aclarar la relación signos/pensamiento y también han intentado aplicar sus conclusiones a la reforma del sistema educativo francés, con el triunfo de la Revolución. Condillac influyó también a Lavoisier, quien se ha basado explícitamente en sus recomendaciones al elaborar su decisiva reforma de la nomenclatura química (Lavoisier *et al.*, 1787; véase Crosland, 1988, 197-222).

Finalmente, hay que señalar que, aunque el programa de la gramática general llega a su apogeo hacia la mitad del siglo XVIII, el universalismo lingüístico (sea en la teoría gramatical, sea en los proyectos de construcción de lenguas universales) entra en decadencia hacia el fin del siglo. El énfasis exclusivo en lo común a todas las lenguas cede paso al reconocimiento progresivo de sus diferencias; la noción de que hay diferentes «familias» lingüísticas, poco o nada relacionadas entre sí, favorece un particularismo lingüístico, que el siglo siguiente —bajo la forma, por ejemplo, de la identificación entre «espíritu de una lengua» y «espíritu de un pueblo»— explotará políticamente (Olender, 1989). Pero ya en la última parte del siglo XVIII estas ideas ponen en cuestión el principal dogma de la Ilustración: la universalidad de la razón.

En este clima de reflexión intensa sobre las relaciones entre lenguaje y conocimiento, Kant, el gran sintetizador y sistematizador de la Ilustración, mantiene un sospechoso silencio sobre la cuestión. Al igual que Descartes al principio de la Edad Moderna, Kant rehusa admitir lo lingüístico en el *sanctum* del pensamiento. Quizás porque se habrá dado cuenta que admitirlo significaría abrir paso a una relativización del conocimiento (debido a la variación y contingencia de las lenguas) que pondría en duda el carácter *a priori* y universal de las categorías de la razón pura (Dascal, en prensa, b).

Sin embargo, ni los contemporáneos de Kant (Herder, Hamann) ni sus seguidores (Humboldt) pudieron ya aceptar ese silencio. De hecho, el siglo XVIII lega a los siglos siguientes la cuestión del rol de los signos —lingüísticos u otros— en el pensamiento. En 1795, el Instituto Nacional de París ofrece un premio a quien mejor conteste, entre otras, a la pregunta: «¿Sería el arte de pensar perfecto si se perfeccionara el arte de los signos?». Aunque el premio haya sido otorgado al ensayo de Degérando *Des Signes ou de l'Art de Penser Considerés dans leurs Rapports Mutuels*, publicado exactamente en 1800, la cuestión sigue abierta hasta nuestros días (Dascal, 1992).

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

Arnauld, A. (1683), *Des vrayes et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'auteur de la recherche de la verité*, N. Schouten, Cologne (en *Oeuvres* de A. Arnauld, ed. G. du Pac de Bellegarde, vol. 38).

Arnauld, A. y Lancelot, C. (1676), *Grammaire générale et raisonnée*, 3ème ed., Pierre le Petit, Paris.

Arnauld, A. y Nicole, P. (1683), *La Logique ou l'Art de Penser*, 5ème ed. (publ. con una introd. por L. Marin, Flammarion, Paris, 1970).

Bacon, F. (1620), *Novum Organum* (citado de *The English Philosophers from Bacon to Mill*, ed. por Edwin A. Burtt, The Modern Library, New York, 1939) [= NO].

Bacon, F. (1864-1874), *The Works of Francis Bacon*, ed. por J. Spedding, R.L. Ellis y D.D. Heath, London [= Sp].

Berkeley, G. (1710), *Principios del conocimiento humano* [las citas con indicación de página se refieren a la «Introducción manuscrita» de la introducción a los *Principios*, v. e. J. A. Robles, UNAM, México, 1989].

Condillac, E.B. de (1746), *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, comp. G. le Roy, tomo I, PUF, Paris, 1947.

Condillac, E.B. de (1792), *La Logique ou les Premiers Developpements de l'Art de Penser*, en *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, comp. G. le Roy, tomo II, PUF, Paris, 1947.

Condillac, E.B. de (1798), *La Langue des Calculs*, en *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, comp. G. le Roy, tomo II, PUF, Paris, 1948.

Cordemoy, G. de (1677), *Discours Physique de la Parole* (reed., Frommann, Stuttgart/Bad-Cannstatt).

Descartes, R. (1628), *Regulae ad directionem ingenii* (publ. póstumamente en Amsterdam, 1701).

Descartes, R. (1629), *El Mundo o Tratado de la Luz*, UNAM, México, v. e. L. Benítez Grobet, 1986.

Herder, J.G. von (1770), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, en *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, C. Redlich y R. Steig, repr. Olms, Hildesheim, 1967-1968, vol. 2.

Hume, D. (1739), *A Treatise of Human Nature*, ed. e introd. D.G.C. Macnabb, Fontana/Collins, London, 1962.

Leibniz, G.W. (1982), *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, Charcas, Buenos Aires.

Locke, J. (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. e introd. J. W. Yolton, Everyman's Library, London y New York, 1967.

Lodwick, F. (1972), *The Works of Francis Lodwick*, ed. V. Salmon, Longman, London.

Malebranche, N. (1674), *La Recherche de la Verité*, en *Oeuvres Complètes de Malebranche*, ed. A. Robinet, vols. 1-3 (ed. G. Rodis Lewis).

Monboddo [= James Burnet] (1774), *Of the Origin and Progress of Language*, 2.ª ed., Edinburgh.

Rousseau, J.-J. (1755), *Discours sur cette question proposée par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, Marc Michel Rey, Paris.

Rousseau, J.-J. (1756), *Essai sur l'origine des langues* (publicado póstumamente por Du Peyrou en *Traités sur la musique*, Genève, 1781).

Smith, A. (1761), *Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages* (incl. en la 2.ª ed. de su *Theory of Moral Sentiments*), repr. A. M. Kelley, New York, 1966.

Spinoza, B. de (1924), *Opera*, ed. C. Gebhart, 4 vols., C. Winters Universitäts-

buchhandlung, Heidelberg [abreviaciones empleadas: *KV* = *Korte Verhandeling*, *CM* = *Cogitata Metaphysica*, *TIE* = *De Intellectus Emendatione*, *TTP* = *Tractatus Theologico Politicus*, *Ethica* 2P49S = *Ethica*, libro II, proposición 49, scholium).
Wilkins, J. (1641), *Mercury, or the Secret and Swift Messenger*. Amsterdam, John Benjamins, (trad. e introd. B. Asbach-Schnitker, 1984).
Wilkins, J. (1668), *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Gellibrand and John Martin, London.

Bibliografía complementaria

Aarsleff, H. (1982), *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Aarsleff, H. (en prensa), «Descartes and Augustine on genesis, language, and the angels», en Dascal y Yakira (comps.).
Anderson, B. (1991), *Imagined Communities*, Verso, London.
Apel, K.-O. (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.
Auroux, S. (1992), «La tradition rationaliste dans la philosophie du langage», en Dascal *et al.* (comps.).
Berlioz, D. (en prensa), «Langue adamique et caractéristique universelle chez Leibniz», en Dascal y Yakira (comps.).
Chomsky, N. (1966), *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, New York.
Chomsky, N. (1968), *Language and Mind*, Harcourt, Brace & World, New York.
Coudert, A. (s. f.), «Some theories of natural language from the Renaissance to the Seventeenth century» (manuscrito).
Couturat, L. (1901), *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Alcan, Paris.
Cram, D. (1985), «Universal language schemes in seventeenth-century Britain», *Histoire, Epistémologie, Langage 7* (2), 35-44.
Crosland, M.P. (1988), *Estudios históricos en el lenguaje de la Química*, UNAM, México.
Dascal, M. (1975a), «La razón y los misterios de la fe según Leibniz», *Revista Latinoamericana de Filosofía 1*, 192-226.
Dascal, M. (1975b), «Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Descartes e Locke», *Discurso* 6, 133-150.
Dascal, M. (1976), «Language and money: a simile and its use in the 17th century philosophy of language», *Studia Leibnitiana 8*, 187-218.
Dascal, M. (1977), «Spinoza: pensamento e linguagem», *Revista Latinoamericana de Filosofía 3*, 223-236.
Dascal, M. (1978), *La Sémiologie de Leibniz*, Aubier, Paris.
Dascal, M. (1980), «Linguagem e pensamento segundo Rousseau», *Manuscrito 3* (2), 51-70.
Dascal, M. (1982), «Universal language schemes in England and France, 1600-1800 - comments on James Knowlson», *Studia Leibnitiana 14*, 98-109.
Dascal, M. (1983), «Signs and cognitive processes: notes for a chapter in the history of semiotics», en Eschbach *et al.*, 169-190.
Dascal, M. (1987), *Leibniz. Language, Signs and Thought*, John Benjamins, Amsterdam.
Dascal, M. (1989), «Leibniz sobre las partículas: forma lingüística y comparatismo», *Analogía 3* (1), 3-40.
Dascal, M. (1990a), «The controversy about ideas and the ideas about controversy», en Gil, 61-100.
Dascal, M. (1990b), «Leibniz and Spinoza: language and cognition», *Studia Spinozana* 6, 103-145.

Dascal, M. (1992), «Why does language matter to artificial intelligence?», *Minds and Machines 2*, 145-174.
Dascal, M. (en prensa, a), «Le langage dans la maison de l'esprit: une tirade de parallèles», en Racionero *et al.* (comp.).
Dascal, M. (1992, b), «Kant: lenguaje y conocimiento empírico», en Valdez (comp.).
Dascal, M., Gerhardus, D., Lorenz, K. y Meggle, G. (comps.) (1992-1993), *Sprachphilosophie*, De Gruyter, Berlin/New York.
Dascal, M. y Yakira, E. (comps.) (en prensa), *Leibniz and Adam*, University Publishing Projects, Tel Aviv.
De Mauro, T. y Formigari, L. (comps.) (1990), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, John Benjamins, Amsterdam.
Dijksterhuis, E.J. (1961), *The Mechanization of the World Picture*, OUP, Oxford.
Dominicy, M. (1984), *La naissance de la Grammaire Moderne*, Pierre Mardaga, Bruxelles.
During, I. (1987), *Aristóteles - Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México.
Eco, U. y Marmo, C. (comps.) (1989), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins, Amsterdam.
Eschbach, A. y Trabant, J. (comps.) (1983), *History of Semiotics*, John Benjamins, Amsterdam.
Formigari, L. (1989), *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*, John Benjamins, Amsterdam.
Formigari, L. (1992), «The empiricist tradition in the philosophy of language», en Dascal *et al.* (comps.).
Foucault, M. (1966), *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris.
Gensini, S. (1991), *Il Naturale e il Simbolico: Saggio su Leibniz*, Bulzoni, Roma.
Giard, L. (1984), «Du latin medieval au pluriel des langues, le tournant de la renaissance»: *Histoire, Epistémologie, Langage* 6 (1), 35-55.
Gil, F. (comp.), (1990), *Controvérsias científicas e filosóficas*, Editora Fragmentos, Lisboa.
Hacking, I. (1975), *Why does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press.
Hall, R. (1976), «John Locke's new words and uses», *The Locke Newsletter 7*, 11-39.
Hankinson, J. (1992), «The sceptical tradition in the philosophy of language», en Dascal *et al.* (comps.).
Hewes, G.W. (1993), «Disputes on the origin of language», en Dascal *et al.* (comps.).
Jardine, N. (1974), *Francis Bacon - Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge University Press.
Joly, A. y Stéfanini, J. (comps.) (1977), *La Grammaire Générale des Modistes aux Idéologues*, Publications de l'Université de Lille III, Villeneuve-d'Ascq.
Knowlson, J. (1975), *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*, University of Toronto Press, Toronto.
Lakatos, I. y A. Musgrave (comps.) (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press.
Martin, J.P. (1979), «El análisis del lenguaje en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía 5*, 53-70.
Ndiaye, A.R. (1991), *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Vrin, Paris.
Olaso, E. de (1981), *Escepticismo e Ilustración: la crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Valencia (Venezuela).
Olaso, E. de (1990), «Sobre la filosofía leibniziana de las controversias», en Gil (1990), 115-130.

Olender, M. (1989, *Les Langues du Paradis: Aryens et Semites - un Couple Providentiel*, Gallimard/Du Seuil, Paris.

Orío de Miguel (en prensa), «Lady Conway, Leibniz, and the Lurianic Kabbalah», en Dascal y Yakira (comps.).

Pariente, J.-C. (1984), «Grammaire et logique à Port-Royal», *Histoire, Epistémologie, Langage* 6 (1), 57-75.

Pochtar, R. (1976), «El *Examen de Ingenios* y la "lingüística cartesiana"», *Revista Latinoamericana de Filosofía 11*, 179-185.

Pombo, O. (1987), *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Nodus, Münster.

Popkin, R.H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley.

Rabossi, E. (1980), «Hobbes y la filosofía del lenguaje», *Manuscrito 4* (1), 21-28.

Rabossi, E. (1982), «Lenguaje, pensamiento y realidad», *Peri Hermeneias. Revista Latinoamericana de Filosofía 8*, 169-180.

Racionero, Q. y Roldán, C. (comps.) (en prensa), *Analogía y expresión en Leibniz*, Madrid.

Robinet, A. (1978), *Le Langage á l'Age Classique*, Klincksieck, Paris.

Robles, J.A. (1991), «Berkeley y Benacerraf - la aritmética es sólo un sistema de signos», *Crítica 23* (68), 105-125.

Schulenburg, S. von der (1973), *Leibniz als Sprachforscher*, Klostermann, Frankfurt.

Sgard, J. (comp.) (1982), *Condillac et les problèmes du langage*, Slatkine, Genève/Paris.

Shell, M. (1985), *Dinero, lenguaje y pensamiento: la economía literaria y la filosófica desde la Edad Media hasta la Época Moderna*, FCE, México.

Spinelli, E. (1991), «Sceptics and language: *phonai* and *logoi* in Sextus Empiricus», *Histoire, Epistémologie, Langage 13* (2), 57-70.

Stam, J.H. (1976), *Inquiries into the Origin of Language: The Fate of a Question*, Harper & Row, New York.

Torre, E. (1987), «Three physicians of the Spanish renaissance on language», *Histoire, Epistémologie, Langage* 9 (2), 61-73.

Valdez, M. (comp.) (1992), *Lenguaje, conocimiento y realidad*, UNAM, México.

Yates, F.A. (1982), *La filosofía oculta en la Época Isabelina*, FCE, México.

PENSAMIENTO POLITICO MODERNO

Jorge E. Dotti

La respuesta que el Sarastro de Schikaneder/Mozart da a los sabios masones (a saber: que Tamino no fracasará en su iniciación como iluminado, pues, «antes que príncipe, ¡es un hombre!») resume la inversión de sentido que la Modernidad imprime al paradigma tradicional. Fundamentalmente, el núcleo de la pedagogía iluminista es que las distinciones, prerrogativas y obligaciones, inevitables en toda convivencia, son artificiales y secundarias frente a la libertad y a la igualdad propias del hombre en cuanto tal, previo a su pertenencia a tal o cual rango dentro de un orden político.

Las páginas siguientes se ocupan de: I) comparar la visión clásica con la moderna; II) analizar las notas esenciales del nuevo modelo, tal como las enuncian sus principales exponentes (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant); III) esbozar el marco histórico-cultural que encuadra sus doctrinas; IV) destacar el núcleo conceptual de estas ideas y ciertos motivos teóricos ligados a su puesta en crisis; y, finalmente, la bibliografía, extremadamente seleccionada.

I.1. La crítica central que los modernos dirigen a los clásicos es la de haber elevado a verdad absoluta los rasgos situacionales que tenían ante sus ojos, consagrando pautas de vida contingentes como si fueran la enseñanza indiscutible de la razón. Esta tergiversación se haría evidente en dos premisas del paradigma criticado: la politicidad innata del hombre y la preeminencia organicista del todo sobre las partes, pues ambas conllevan que las diferencias socioculturales y las conexas discriminaciones en el cumplimiento de deberes y usufructo de derechos sean aceptadas como reflejo en este mundo del orden metafísico universal.

Para los clásicos, a partir de la familia como instancia originaria de socialización se despliega un proceso de crecimiento de las estructuras comunitarias, por agregación cuantitativa, que actualiza gradualmente la esencia social del ser humano. Y es sólo en la comunidad superior, *política*, donde el hombre puede «vivir bien», esto es, no limitarse a satisfacer las exigencias primarias mediante la actividad económica, sino también —y principalmente— poner en práctica los principios éticos que guían (o deberían guiar «por naturaleza») las conductas personales y colectivas.

Significativo de la mentalidad clásica es la asunción de que semejante proceso finalístico no resulta alterado por las voluntades individuales que participan en él. Las formas sociales no se constituyen mediante acuerdos más o menos meditados; el destino comunitario de los hombres les viene dado, en cambio, por su esencia de «animales políticos», la cual alcanza cumplimiento en virtud de una dinámica que conduce a que la ciudad, microcosmos, se conforme al orden macrocósmico. De este modo, las funciones y jerarquías «naturales» del ámbito doméstico se extrapolan a la *polis*, meta de una evolución sin solución de continuidad. Lo importante es que toda institución social reproduzca el organicismo universal.

Precisamente la segunda premisa indica que la salud del cuerpo comunitario y la realización del *bien común* dependen de que cada uno de sus miembros desempeñe exclusivamente la función que le es propia, sin pretender sobrepasar los límites y condiciones que la naturaleza le ha impuesto. O sea, sin alterar las pautas de estratificación social, ni la distribución de roles laborales, obligaciones y beneficios, ni el sistema de normas culturales en general, que garantizan una fuerte homogeneidad social y permiten una participación directa del ciudadano libre en la cosa pública. Sobre la base, simultáneamente, de una drástica exclusión de los no-libres: mujeres, niños, esclavos, extranjeros, trabajadores manuales. Cuando los miembros de la ciudad sofrenan sus pasiones (que alientan al egoísmo disolvente) y obran según razón (con la conciencia de que la función social de cada componente surge de las relaciones recíprocas bajo la égida del todo), entonces la ciudad reproduce la armonía del universo. La *polis* no es una mera suma o agregado de partes, sino un organismo; y la finalidad que condiciona teleológicamente todos los momentos de la comunidad tradicional es la autarquía, perfección ontológica y ética a la vez.

Los modernos polemizarán con esta visión, sin dejar de usufructuarla. Pero aun en la recepción favorable de algunos motivos (como el de la alabanza a la virtud patriótica), el tono prevaleciente será de rechazo al eje doctrinario de fondo y de su reemplazo por un esquema alternativo. El paradigma novedoso, que hegemoniza las concepciones políticas en los siglos XVII y XVIII, es el del *iusnaturalismo* moderno, y su formulación supone una nueva concepción de lo racional y de lo natural, tal como se va consolidando en Occidente a partir del Renacimiento.

I.2. Para la racionalidad premoderna, el nexo entre el hombre y su ciudad es inmediato, está dado en el ser mismo de las cosas. Las estructuras sociales quedan así establecidas con arreglo a un esquema ontológico, frente al cual sus miembros tienen poco margen de movilidad. Para los modernos, en cambio, no existe una jerarquía natural de los hombres en la ciudad, tal como tampoco existe una jerarquía natural de las cosas en el universo. Lo propio de todo cuerpo es el movimiento, en el cielo y en la tierra. La identidad de cualquier ser se genera y se disuelve en virtud del impulso a la autoconservación, que anima a todo lo real. La nueva racionalidad no acepta la identificación clásica entre la realidad física o metafísica de algo y su grado de perfección moral; *i.e.* rompe con la creencia en que conocer consista en comprender el «fin» al cual todo ser estaría destinado por esencia y que marcaría su posición simultáneamente ontológica y ética. Coherentemente, rompe también con la concepción «animista», que ve la naturaleza como impulsada por fuerzas ocultas, que se explican mediante la analogía con comportamientos humanos y el recurso a instancias psicológicas cósmicas: simpatías, atracciones, etc. La cuantificación desplaza a las consideraciones cualitativas; el descentramiento de la tierra y la destrucción del cosmos teleológico llevan consigo la liberación del conocimiento frente a los deberes prácticos. La secularización, a la par que «desencanta» la naturaleza, hace que el saber se desentienda de los problemas morales. La ciencia no ofrece ya respuestas tranquilizadoras a las inquietudes humanas; más bien tiende a constituirse como discurso *wertfrei*, liberado de connotaciones axiológicas y trazas antropocéntricas. Las cuestiones prácticas, por su parte, buscan una base de sustentación en la voluntad libre de un individuo movido por intereses personales, que decide —por conveniencia— vivir en una ciudad «republicana» y da su consentimiento a que la gobierne quien vela por la seguridad dentro de sus muros.

Ello supone —en primer lugar— concebir al sujeto como *cogito* y como *voluntad libre*. El «Yo pienso» dilucida las condiciones que nos permiten conocer algo, gracias a que renuncia a conocerlo en sí mismo. La naturaleza, objeto de nuestro esfuerzo gnoseológico, está determinada por las capacidades cognoscitivas del hombre, sobre cuyo funcionamiento reposa la justificación primera de los distintos saberes. Asimismo, el planteo válido en la esfera del conocimiento es análogo al que caracteriza el ámbito práctico: tanto lo conocido como el lugar de la convivencia son *constructa*, resultados de la acción del sujeto, único punto firme sobre el cual asentar todo orden (teórico, moral y político), luego del derrumbe del universo jerárquico de la metafísica clásica.

En segundo lugar, y como corolario de lo anterior, el *logos* moderno conlleva la distinción entre *ser* y *deber ser*, entre descripción y prescripción, entre lógica del saber y lógica de la acción. Sólo que también en este aspecto es evidente otra correlación o rasgo estructural común a ambas funciones del Yo. En sus dimensiones tanto teórica como

práctica, el sujeto está afectado por un *dualismo* constitutivo de su personalidad y, como tal, insuprimible. Al *conocer*, no llega nunca a penetrar totalmente en lo conocido, ni siquiera cuando el «objeto» es el Yo mismo, en la autoconciencia. El dualismo sujeto/objeto es ineliminable. Al *actuar*, este Yo no puede encontrar en la realidad el cumplimiento pleno de los valores que condicionan sus proyectos éticos y políticos; pues, si así fuera, la historia misma dejaría de tener sentido. El dualismo entre los ideales y la empiria es ineliminable. Esta escisión o fractura intrínseca a la subjetividad moderna está en la raíz misma de la argumentación con que sus filósofos desarrollan la propia visión de lo político: el individuo no elimina nunca la distancia que guarda respecto de los resultados de su acción, no llega nunca a identificarse sin resquicios con el Estado, ni siquiera en las doctrinas que exacerban la participación directa en la cosa pública (por ejemplo, Rousseau).

Finalmente, el Yo de la Modernidad es una suerte de metonimia de *opinión pública*, de esta comunidad de sujetos urbanos que comparten determinadas reglas de procedimiento para sus actividades sociales, tal como éstas se articulan en una pluralidad de campos (ciencia, arte, religión, moral, trabajo, política, etc.). Subyace, entonces, al paradigma moderno la idea de que los criterios o categorías últimas, en atención a las cuales los hombres operan comunicativamente y conforman —discursiva y activamente— las distintas realidades culturales, son algo así como cláusulas de un acuerdo tácito, a los efectos de la comprensión mutua y de la vida en común. Es un Yo simultáneamente individual y plural. Todos los seres humanos, en la medida en que dialogan, dan su consentimiento a esas reglas que permiten la conformación de un mercado de ideas, producto por excelencia de la razón teórica; así como, en la esfera de la praxis, el respeto de tal acuerdo garantiza el orden republicano y el funcionamiento del mercado de bienes económicos. En ambos casos, el consenso es la clave de la arquitectura moderna. La sociabilidad se construye a partir del sometimiento personal a las pautas constitutivas de la experiencia teórico-práctica de los hombres. Para poder construir el mundo, bastará con que el nuevo sujeto sepa autolimitarse, corrigiendo y encauzando su propia naturaleza. Ello le permitirá conocer de manera no dogmática (ciencia experimental) y vivir en paz y libertad (soberanía legítima por consentimiento racionalmente expresado).

II.1. El planteo iusnaturalista responde a la necesidad de fundamentar la obediencia sin recurrir al *factum* de que los hombres obedecen. Ello se vuelve problemático cuando se asume que los titulares de la práctica son seres libres, iguales y titulares de derechos innatos, independientemente de su pertenencia a un orden político. Si su autonomía como individuo es lo distintivo del ser humano, ¿qué lleva a que unos, los más, obedezcan a otros, los menos?

Dos motivos desacreditan la invocación de la mera fuerza. Ante todo, porque ejercer una coacción sobre un semejante supone una superioridad, que sólo puede resultar de una asociación previa con otros hombres, ya que entre individuos física e intelectualmente iguales por definición (según una ficción con propósitos prescriptivos), a ninguno le cabe por naturaleza imponerse sobre los demás. Una teoría que atribuyera la legitimidad del origen y mantenimiento de la soberanía a actos de fuerza exitosos (conquistas y victorias militares, represiones y terror, etc.) debería explicar cómo y por qué se han asociado, antes, los victoriosos. El segundo motivo, sobre el cual reposa el anterior, es que las nociones de *derecho* y de mera *fuerza* física se excluyen recíprocamente como ejes de la convivencia (Rousseau y Kant). Las relaciones jurídico-políticas apuntan a la exclusión del uso individual y arbitrario de la fuerza en los contactos interpersonales externos. Los nexos de derecho se definen como un sistema de obligaciones intersubjetivas, cuya validez ideal es lógicamente prioritaria respecto de su eficacia fáctica; y toda coacción ejercida con vistas a esta última presupone, precisamente, la legitimidad del concepto de «derecho» en su alteridad al simple «hecho» del empleo de la fuerza.

Esta concepción puede ser rechazada, pero los modernos —con una disposición espiritual a menudo mal conocida— atribuyen semejante actitud negativa al «ateo» y al autor del despotismo o la anarquía. Ya que un nihilismo consecuente debe excluir toda dimensión moral y política del comportamiento humano, disolviendo su especificidad frente a las conductas animales en general; lo cual acarrea eliminar toda evaluación según virtud o justicia y aceptar acríticamente el estado de cosas. Por el contrario, nuestros filósofos, incluso aquellos que invocan el mecanicismo de lo natural como un soporte de su argumentación práctica (Hobbes), presuponen en su visión de la política y del Estado ese hiato entre realidad (ser) y modelo de conducta (deber ser), que da sentido a sus proyectos de reformas y de nuevo orden estatal.

La respuesta iusnaturalista al «¿por qué obedecemos?» se articula en un esquema tricotómico. Dos de sus elementos conforman una alternativa ineludible: los hombres viven o en un *estado de naturaleza* o bien en una *sociedad civil/política*; es decir, libres de toda sujección a un semejante, u obligados a respetar normas generales de conducta acompañadas de coacción soberana, sobre la base de un (mayor o menor) abandono de libertades naturales. El tercer elemento de este planteo representa la única posibilidad de legitimar el pasaje de la libertad a la obediencia, coherente con la premisa individualista ya indicada. Se trata del *pacto* o *contrato social*, que marca el antes y el después respecto de la decisión —individual y colectiva— de convivir políticamente. Sin acuerdo, no hay vida en común bajo una autoridad soberana. Lo que para los antiguos era la conclusión natural de la evolución de formas de existencia siempre orgánicas y comunitarias, para los modernos es el resultado de una ruptura voluntaria de la condición en que la naturaleza ha puesto al hombre.

II.2. El *estado de naturaleza* es aquella condición en que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra siguiendo exclusivamente los dictados de su propia conciencia. Las conductas aparecen aquí guiadas por el precepto natural, racional y divino (para la *ratio* moderna estos términos coinciden), de conservar la vida y perpetuar la especie, con el significado que esta fórmula adquiere cuando su destinatario es un ser dotado de inteligencia y de juicio moral. Para ello, el hombre goza de los derechos innatos a usufructuar de todas las cosas, y a ser juez en cualquier cuestión disputada que pudiera surgir en las relaciones con otros hombres. El único criterio valorativo de sus acciones, del que dispone este sujeto —titular nato de derechos absolutos— es el logro de su propio beneficio; y el límite principal a sus esfuerzos en tal sentido es la resistencia que puedan oponerle sus semejantes, movidos por el mismo tipo de interés personal.

Se trata, obviamente, de una ficción, de una construcción retórica, con vistas a desplegar un razonamiento ético-político, que busca justificar un modelo de sociedad en los valores que giran en torno a la idea de una libertad esencial del ser humano como individuo, antes de pertenecer a una forma política de convivencia. Libertad metafísica, entonces, que se traduce en el principio —liberal moderno— de que las conductas con que todo hombre responde a los mandatos más diversos deben sustentarse en una decisión personal por el acuerdo con los semejantes, al menos como criterio ideal y regulativo de los comportamientos concretos. Decisión para la cual cumple una tarea evaluativa esencial la crítica racional, en su doble dirección, privada y pública: juicios individuales, intercambio de ideas, formación de un sentido común y una opinión pública, etc. Ello determina, a su vez, que se postule como noción rectora de cualquier acción de gobierno legítima la protección y el fomento de tal racionalidad en los ciudadanos, a partir del reconocimiento de la dignidad y consecuente intangibilidad del espíritu y del cuerpo humanos.

La ficción de un «estado de naturaleza» es la manera como los iusnaturalistas modernos buscan consolidar retóricamente esta premisa axiológica, y, en cuanto tal, tiene un matiz prescriptivo, más allá del respaldo histórico y de la remisión a datos presuntos y/o verificables (generalmente tomados de la Biblia y de los relatos de viajeros). El núcleo doctrinario de esta figura es que todo ejercicio de la soberanía, para ser legítimo, debe contar con el consentimiento de sus súbditos y estar finalizado al respecto de la integridad corporal y moral de los mismos. El relato ficcional de una supuesta condición originaria hace del *individuo* la clave de bóveda del edificio estatal, construido a partir de la voluntad de sus futuros miembros. De este modo, el interés personal (en el sentido más amplio del término) marca los límites del poder público, y las funciones soberanas se definen con atención a esa condición prepolítica, de la cual la soberanía toma origen.

Éste es un aspecto central del modelo. Las peculiaridades del estado de naturaleza determinan el tipo de potestad que tendrá la autoridad soberana para ejercer las tareas que la definen, a saber: eliminar las dificultades que el estadio prepolítico pone a una coexistencia pacífica entre sujetos tales, que aceptan ser obligados por un tercero a respetarse mutuamente, porque reconocen que es el medio más conveniente para poder perseguir en paz y libertad menor, pero asegurada, sus propios intereses. El soberano debe proteger a sus súbditos y garantizarles tanta libertad (tanta supervivencia de prerrogativas naturales en el orden civil), cuanta sea compatible con la función de sofrenar, mediante normas legales, las conductas antisociales.

Es obvio que el estado de naturaleza presenta carencias irremediables en su propio dominio, pues, si así no fuera, ¿para qué abandonarlo? Y es de la intensidad que alcancen estas carencias y dificultades que depende el margen de maniobrabilidad legítima que los potenciales ciudadanos conceden al soberano encargado de velar por su seguridad. Cuanto más negativa sea la situación prepolítica ficcionalizada, cuanto más amenazada se vea la posibilidad de vivir dignamente *fuera* de un Estado, tanto más «absoluto» será el poder encargado de erradicar tales amenazas a la realización de la esencia humana (Hobbes). Viceversa, cuanto más sociable sea el comportamiento del hombre natural (contactos interpersonales asiduos, tareas productivas y comerciales en común, etc.), sólo que incapaz de resolver disputas potenciales ante la ausencia de un juez que las dirima por encima de las partes; esto es, cuanto más pacífica sea la situación originaria, inestable o provisoria, tanto más «limitado» en sus potestades y «prescindente» ante el curso «natural» de los nexos sociales será el Estado, hecho surgir con el solo propósito de que funcione como instancia judicativa imparcial (Locke). Pero en ambos casos, soberano será no quien mejor conozca el ser de las cosas (no un «rey-filósofo»), sino el elegido como tal por sus súbditos, es decir, un juez por consentimiento.

II.3. Los pensadores de los siglos XVII y XVIII ven en la *sociedad civil* o *política* la ruptura de la continuidad propia del determinismo natural. El hombre se politiza o civiliza, alcanza la dignidad de ciudadano, cuando decide libremente limitar su libertad originaria, operando una suerte de violencia sobre los condicionantes naturales, en especial sobre las pasiones (más conflictivas que altruistas), pero también sobre una racionalidad degradada a cálculo egoísta (Rousseau, Kant).

La decisión de romper con la dependencia respecto de lo natural, acompañada por el esfuerzo del conocimiento y del trabajo, o sea, la *cultura*, es la única manera en que la especie humana puede cumplir con el mandato que la naturaleza misma le ha impuesto. Ésta ha dotado al hombre de razón y de conciencia moral, pero no de aptitudes físicas excelsas; lo hace meditar antes que obrar socialmente por instinto; lo vuelve celoso y soberbio a la par que inteligente; lo somete a ver

siempre insatisfechos sus deseos; en suma, lo pone paradójicamente en la situación más difícil para realizar el propósito de vivir conforme a razón. En consecuencia, la convivencia en paz y libertad es un artificio: reclama del hombre la voluntad de desarrollar las propias capacidades, plegando la naturaleza a sus designios personales, y acordando con los otros sujetos hacerlo bajo la mirada de un árbitro neutral, que dirima eventuales conflictos. Este proceso de culturalización requiere, entonces, un ordenamiento general, dentro del cual cada individuo pueda esforzarse por su realización personal, en competencia no belicosa con sus iguales; o sea, exige un sistema de pautas socializantes efectivas: normas de conducta acompañadas de coacción, cuya formulación, promulgación y aplicación son obra de un poder soberano por encima de las partes, que monopoliza la fuerza pública con el consenso de quienes a él se hallan sometidos. La clave reside en la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo para construir el Estado.

La filosofía moderna del Derecho Público se sustenta, así, en una institución de Derecho Privado: el contrato. Pero semejante débito doctrinario se justifica por su congruencia con el clima cultural que acompaña la consolidación de la Modernidad. En particular, es evidente que la traslación del «contrato» de un contexto al otro está íntimamente ligada al axioma de que los participantes del acuerdo —para instaurar la sociedad civil— son sujetos privados, relativamente autosuficientes en su personalidad prepolítica. Es con este espíritu individualista (antes que corporativo-organicista, como en la Escolástica) que los modernos resemantizan la tradición de un *pacto* o *contrato social*, como condición de posibilidad de la soberanía. Algunos pensadores eliminan o desactivan, otros adaptan y actualizan, la carga subversiva de tal figura jurídica; pero todos mantienen la connotación básica de «consenso de los súbditos», que ella implica.

En polémica con el recurso a la unción divina o a la politicidad natural, esta racionalización del origen del Estado suele articularse en dos momentos. El primero, o «pacto de asociación», presupone la decisión individual y colectiva de aceptar unánimemente un sistema de reglas básicas de convivencia (quien no comparte estos criterios primeros se autoexcluye de la sociedad en gestación). El segundo, o «pacto de sumisión» a un poder público, es el acuerdo para instaurar una autoridad que especifique, con un ordenamiento normativo, aquellas pautas, y que les garantice eficacia mediante el uso monopólico de la coacción. El hilo conductor de esta socialización/politización voluntaria es que los individuos aceptan devenir «ciudadanos-súbditos» al pactar la renuncia a una parte de sus derechos naturales (jamás a todos: la vida es inalienable) y la cesión de la misma —bajo condiciones laxas o restringidas— a un tercero, el cual asume la responsabilidad de desempeñarse como soberano.

Teorizar un doble pacto es conceder legitimidad iusfilosófica a la resistencia que los ciudadanos, siguiendo sus criterios personales sobre lo justo y lo injusto, puedan oponer al titular del poder político en ejer-

cicio; pues éste, en lo que hace a la justificación de su origen y funciones, depende siempre de una sociedad previa a toda autoridad. Y si bien esta argumentación promueve el valor de *libertad* connotado por toda praxis humana, simultáneamente debilita la exigencia de *orden* ínsita en la noción misma de convivencia pacífica. O, al menos, obra como condición *a priori* de la desobediencia, justificable, entonces, por la lógica jurídica misma. De aquí que, para que el arbitrio individual no sea el criterio resolutivo de esos conflictos inevitables entre los súbditos y las autoridades, otras teorías (por ejemplo, Hobbes y Rousseau) —tan importantes dentro del paradigma común, como las dualistas— acentúan más los valores de *paz* y de *equidad* que el de la libertad en clave excesivamente individualista, y postulan un pactismo monista. Es decir, asumen, en primer lugar, que el acto de constitución de la sociedad y el del poder político son el mismo; por lo cual, poner en discusión a este último conlleva el peligro de disolver la convivencia, sin más. En segundo lugar, que, como en el pacto de asociación reina —por definición— la igualdad entre sus contrayentes, la institución soberana, nacida simultáneamente con la sociedad, debe reflejar y tender a conservar esa situación inicial igualitaria.

Pero más allá de la resolución doctrinaria que se dé a la figura del contrato social, el paradigma iusnaturalista está animado por un dualismo más profundo: aquel entre valores y normas ideales (el «derecho natural»), por un lado, y normas positivas, por otro. Y esta tensión abre la posibilidad de que el modelo o proyecto que se aspira a poner en práctica resulte desestabilizado en virtud de sus propias premisas. En planteo pactista, al justificar la recusación de actos de soberanía concretos en nombre del «contrato originario», resulta más proclive a fomentar reformas y transformaciones, antes que regímenes ansiosos por perpetuar sus estructuras.

II.4. Estas dificultades convergen en el concepto de *representación*, clave para comprender cómo la razón moderna articula teóricamente los dos ámbitos, sociedad y Estado, en que se polariza la vida comunitaria en Occidente a partir de la disolución de las estructuras feudo-patriarcales y del afianzamiento de la cultura urbana.

En la medida en que los nexos políticos (de modo central: la endíadis mandato-obediencia) son inteligidos como un artificio que altera la condición natural del hombre, éste deviene miembro de un doble sistema de obligaciones, con sus compulsiones respectivas: las naturales o societales, y las estatales, autoimpuestas. Sólo que la complementación entre los requisitos de una y otra esfera sería particularmente dificultosa si se requiriera —*en ambos casos*— una participación activa y directa, una presencia física inmediata de los actores sociales también en lo estatal. La prioridad de lo «natural» significa que los hombres deben, ante todo, satisfacer las exigencias que les impone su condición primaria: miembros de estructuras societales laborativo-productivas, funcio-

nalizadas al interés personal. Y que es sólo sobre esta base que pueden reposar sus compromisos políticos, *artificiales* y *voluntarios*. Cuando el dualismo «natural/político» se configura como dualismo «sociedad/Estado», se sigue que las obligaciones cívicas pueden ser satisfechas no sólo —digamos— en primera persona, sino también a través de un tipo de participación en lo político tal que no afecta los deberes «naturales» para con lo privado. Se instaura así una relación interhumana peculiar, también metafísica o ficcional: la representación.

Esta mediación entre lo privado y lo público consiste en asumir que los individuos (actores previos a cualquier corporación o asociación intermedia, órganos tradicionales de la representatividad), al pactar, aceptan que un semejante pueda desarrollar una determinada práctica en lugar de ellos mismos; los cuales pasan de este modo *a estar presentes pese a estar ausentes*. El ámbito donde adviene la representación es el Estado, instancia de unidad globalizante —necesaria en toda convivencia— que la sociedad, como lugar de la heterogeneidad de intereses individuales, no puede generar en su nivel. «Representante» es aquel que asume la responsabilidad de ejercer la soberanía en nombre de otros, los representados, o sea de quienes se han comprometido a obedecerle. De este modo, al súbdito le queda garantizada la posibilidad de dedicarse con plenitud a las tareas «naturales», en tanto que otro lo representa en lo que hace a las tareas «artificiales»: legislar, aplicar las leyes, juzgar y penalizar a quienes las violan.

Pero en un orden de este tipo, está latente también la posibilidad de que el representado invoque la legitimidad de su desobediencia o resistencia al representante, alegando que éste no cumple con las cláusulas del pacto fundacional, pues la relación que los une no puede anular el dualismo básico ni la jerarquización de lo societal frente a lo estatal. De aquí que, tanto en su versión barroca como en la iluminista, el iusnaturalismo moderno sea un modelo de *delimitación* de la potestad del Estado, por el hecho mismo de precisar racionalmente sus funciones y prerrogativas o, más aun, por diseñar un equilibrio de poderes como soberanía ideal.

II.5. El ritmo triádico que sigue el paradigma iusnaturalista concluye en el *Estado de derecho* como meta de la transición desde la condición natural a la política, operada por el pacto. Pero a diferencia de las doctrinas tradicionales, que en la «familia en grande» encuentran la metáfora adecuada al concepto de *polis* o de *civitas*, las teorías modernas comienzan simbolizando al Estado como un «individuo en grande». Esta imagen es adecuada, porque el sujeto plural por artificio obedece al principio de que la misión de las instituciones públicas es garantizar al individuo la posibilidad de beneficiarse personalmente. Sólo que la ambigüedad de este «beneficio individual» (es erróneo leerlo en clave exclusivamente crematística) es indicativa del doble carril, moral y utilitario, a lo largo del cual la racionalidad moderna funda-

menta el monopolio estatal tanto de la enunciación e interpretación de las leyes, como asimismo de la fuerza compulsiva que les da eficacia. El Estado es una figura *ética*, ya que nace de un gesto libre de autolimitación (renuncia a derechos innatos) de sus artífices, con vistas a crear el único ámbito en que ellos pueden realizar la personalidad moral que los caracteriza como libres e iguales (Kant). Y también es una figura *pragmática*, en tanto es el medio más adecuado para que todo individuo, en sus intentos por alcanzar lo que él considera como su propia felicidad, se sepa protegido por una autoridad que evita o sanciona los perjuicios ilegales que unos súbditos pueden infligir a otros. Ambas facetas convergen en la concepción del soberano como garante de la *propiedad*; una noción, ésta, lo suficientemente amplia como para mentar valores comunitarios, acciones individuales y colectivas (compelidas por las leyes que actualizan tales valores) y, finalmente, los bienes u objetos de consumo resultantes de esos sistemas de nexos interpersonales, que son el trabajo y el mercado (Locke).

Una connotación ulterior de la idea misma de soberanía parece ser su carácter necesariamente *unitario*, la exigencia de que su fuerza normativa se concentre en una instancia privilegiada de la estructura estatal, dado que la pluralidad de centros soberanos (equivalentes en su capacidad de emanar mandatos absolutos) obstaculizaría las funciones políticas mismas. Es por ello que el Estado teorizado inicialmente por la filosofía moderna presenta una cúspide o centro para el ejercicio de la soberanía; y este foco irradiador de orden es ubicado en aquel órgano, al cual el pacto autoriza a representar políticamente el derecho natural de cada individuo a imponerse a sí mismo las normas de la propia conducta. El Poder Legislativo está autorizado, así, a enunciar las pautas de comportamiento social más generales y abstractas, pues él representa la voluntad de la colectividad toda; y de él deben depender, entonces, los otros órganos, encargados de las tareas ejecutiva y judicial (Hobbes, Locke, Rousseau).

Sin embargo, la enseñanza más fructífera del Iluminismo —tal como la recogen los textos constitucionales del siglo XIX— es una versión moderada de la supremacía del Legislativo. Se trata no sólo de distinguir las funciones soberanas, sino más bien de dividir el poder público mismo, de modo de que su fuerza esté repartida entre distintos ámbitos estatales, que se controlan recíprocamente (Montesquieu). El debilitamiento de la potestad del representante es asumida como la mejor defensa de los derechos de los representados. El constitucionalismo liberal desarticula el carácter doctrinariamente unitario de la soberanía y postula su distribución entre órganos que se limitan y controlan unos a otros, a la manera de un sistema de pesos y contrapesos.

El arco conceptual recorrido por el pensamiento político de la Modernidad parte de la exigencia de un poder absoluto y concluye con la necesidad de su desactivación o neutralización, cuando el problema por el cual los individuos se asocian deja de ser el de la paz y pasa a residir en el grado de libertad con que cada uno puede desarro-

llar las actividades societales en general, y las económicas en particular. La «balanza», una simbolización pobre en vestigios antropomórficos, resulta ser la metáfora terminal del modelo iluminista, cuando en sus teóricos prevalece la confianza en la lógica del mercado como clave resolutiva de los problemas tematizados por una filosofía política. El equilibrio social es visto nacer, entonces, no de la intervención de un soberano frente a lo que él juzga como desarmonías o aun injusticias, sino de la dinámica «natural» de lo económico, operando bajo la protección de un Estado prescindente.

III.1. ¿Cuál es el *contexto histórico* amplio que enmarca el esquema analizado? La Modernidad occidental reformula los criterios evaluativos de la actitud del hombre ante la naturaleza, sus semejantes y lo trascendente, a lo largo de un proceso de «secularización» y laicización de las categorías teológicas y metafísicas tradicionales, que pone al pensamiento político ante una situación novedosa.

Se impone la necesidad de distinguir entre *moral* y *política*, esto es, de cuestionar la armonía en los principios rectores de la acción humana, trabajosamente mantenida por siglos, pero resquebrajada en la crisis abierta por las guerras confesionales a partir del siglo XVI; un cuestionamiento cuyo enlace encuentra expresión en nociones como «maquiavelismo» y «razón de Estado». El agotamiento de la función unificante —al menos a determinado nivel simbólico— cumplida por la Iglesia de Roma en torno de creencias y valores, y el caos desatado por los enfrentamientos religiosos inducen a estadistas y doctrinarios a buscar el medio de pacificación en dos direcciones: *a)* el establecimiento de un fuerte poder centralizado, asentándolo en una legitimidad «racional» y, a su manera, «neutral» respecto de los detalles confesional-eclesiásticos; simultáneamente, *b)* el confinamiento de los problemas morales y religiosos a la conciencia de los individuos. Esto es: las nuevas condiciones inducen a lograr la paz mediante la constitución de un poder estatal absoluto y la conexa expulsión del foro externo de todos los ideologemas y credos conflictivos, para que se circunscriban al foro interno.

El Estado naciente se corporiza en un soberano, que, con sus decisiones (incuestionables a partir del consentimiento de sus súbditos a que monopolice la espada pública), es la fuente del orden civil. En su calidad de titular único de la responsabilidad política, sólo a él le corresponde determinar las normas coactivas; así como a sus protegidos les cabe sólo el acatamiento externo a tales mandatos. A tal punto el soberano es «absoluto» (*legibus solutus*: absuelto frente a las leyes positivas, porque de él emanan), que una de sus funciones es interpretar los textos (religiosos y jurídico-políticos) susceptibles de generar disputas graves entre quienes los difundan y discutan. Ciertamente, ni su absolutismo equivale a autorizarle cualquier arbitrariedad, ni su monopolio de la hermenéutica significa que dictamine sobre la «verdad» de una opinión, sino que impone la que juzga más adecuada

al mantenimiento de la paz. Por paradójico que parezca, esta lógica básica del absolutismo se complementa con el escepticismo de la razón moderna frente a los dogmas de las Iglesias para sustentar la «libertad de conciencia» iluminista.

El calificativo de «maquiavélico», o incluso el de «político», aplicados al proceder de la autoridad estatal, aluden al sometimiento del ejercicio soberano a una nueva racionalidad práctica: la específica del Estado. Su primer campo de prueba son las guerras civil-religiosas, y su enseñanza es que la ortodoxia no debe imponerse a sangre y fuego, sino que la actitud más *prudente* es que el soberano mantenga una suerte de prescindencia; esto es, que no se comprometa con la imposición compulsiva de un credo, sino con el control de las pretensiones de las corporaciones eclesiásticas y con la contención de la cuestiones de fe dentro de la esfera privada de sus súbditos. El apotegma iluminista de la «tolerancia religiosa» presupone que la salvación de las almas, competencia del Dios inmortal, *no debe* mezclarse con el problema técnico-instrumental de la administración pública, competencia del «dios mortal», el soberano. Es un imperativo de la prudencia.

La *frónesis* aristotélica mentaba la sagacidad del estadista en elegir los medios adecuados para la realización del fin virtuoso, moral y político a la vez; y esta capacidad en la búsqueda del «bien común» se había prolongado como *civilis prudentia*, característica del buen gobierno cristiano hasta la crisis con que se abre la Modernidad. Pero la nueva situación histórica, en su complejidad, exige una vuelta de tuerca ulterior: la transformación de los preceptos para un príncipe virtuoso en una técnica formal para el manejo «racional» de la cosa pública, por encima de las preferencias ideológicas de los miembros del reino, incluido su gobernante.

Obviamente, otra premisa —conexa con la anterior— es que el fin de la acción estatal no reside en ningún contenido sustancial determinado, a imponer coactivamente si de hecho no fuera compartido por la mayoría. Un *compositum* de átomos, la sociedad como suma de individuos, no puede ni necesita tener otro punto de acuerdo más que la aceptación general de un sistema de reglas de juego formales, que protejan a todos y les permitan perseguir *lícitamente* (en conformidad con el derecho positivo) lo que cada uno juzga como su propia felicidad. Lo «común» del «bien» clásico deviene ahora (tras el derrumbe de la metafísica que lo respaldaba) una mera forma, un universal nominalista. Lo único común es la ley, en tanto esquema abstracto de ordenación de conductas externas, compartido por todos, y que en su formalismo no altera el carácter ontológicamente prioritario de lo individual; en este caso, la prioridad del contenido particular que cada individuo sepa dar al «bien», para ser feliz como le plazca y pueda.

Por último, esta concepción moderna de una soberanía absoluta, que pacifica mediante la imposición de un código de procedimientos neutral, se completa con el proceso de *civilización* de las costumbres, impulsado desde lo alto hacia lo bajo, desde la «sociedad cortesana»

como centro irradiador de normas del decoro o comportamiento «urbano». Estas leyes, sin ser coactivas en sentido estricto, igualmente domestican los comportamientos sociales: la codificación de hábitos y actitudes civiles (protocolos de urbanismo, ceremoniales y rituales de la convivencia, maneras de mesa, etc.) constituye un freno efectivo a la exteriorización incontrolada de deseos y creencias.

La secularización de lo trascendente se va configurando, así, como un vasto movimiento de racionalización y «esclarecimiento» del espíritu individual y social. En él confluyen, junto a la centralización estatal, la gran revolución científica en el plano del conocimiento y de la tecnología, como dominio de la naturaleza externa; y, asimismo, el proceso de interiorización del nuevo orden mediante el sometimiento de los componentes más impulsivos y belicosos de la naturaleza interna del hombre, aquellas pasiones más fácilmente exacerbables por el adversario principal del iluminismo: el fanatismo de las iglesias «visibles».

III.2. La dinámica de un proceso tan polifacético desplaza su motivo impulsor desde el polo absolutista hasta el societal de los individuos privados, tal como éste se consolida a lo largo del siglo XVIII cual foco de luz antitético al del Rey Sol. Correlativamente a la renuncia de llevar a Dios a la arena pública y a la prohibición de que el ciudadano exteriorice las creencias que el soberano juzgue conflictivas, se produce también una inversión de tendencias, a partir de las garantías que ese mismo ciudadano recibe para desarrollar su personalidad en la esfera privada. A cambio de la alienación de sus derechos naturales, el individuo obtiene el compromiso estatal de protegerlo en sus actividades privadas, o sea, de respetarle su libertad de conciencia dentro de la conciencia, su libertad de expresión en el marco de una incipiente opinión pública y la libertad de satisfacer sus intereses personales con los frutos del propio trabajo y del intercambio en el mercado.

La pacificación impuesta por el soberano barroco lleva consigo su renuncia a la pretensión de tutelar también el foro interno. El monopolio de la espada y de la hermenéutica lo priva de legitimidad para determinar el valor íntimo y profundo de los axiomas morales, que escapan a la razón de Estado. De sus súbditos puede exigir obediencia, pero no virtud. Lo cual significa que, en la cerrazón de su privacidad, el nuevo sujeto urbano es, él también, un soberano absoluto de su conciencia y de su trabajo.

Una situación estructurada sobre la polaridad tan aguda, sobre la coexistencia antagónica del absolutismo estatal y un individualismo en expansión incontrolable, es inestable. Si lo distintivo del momento histórico que engloba ambos extremos es reivindicar la conciencia como tribunal último de toda práctica (premisa esencial del pactismo), entonces esos dos absolutismos no pueden coexistir pacíficamente. Soberano omnipotente y conciencia societal se enfrentan —especialmente en el segundo 1700— por hegemonizar el «espacio público»

(*Öffentlichkeit*), el sentido común u opinión pública, ese terreno intermedio entre las instituciones de gobierno y el foro interno. El espacio público se gesta como lugar de la enunciación, discusión y difusión de los criterios evaluativos de *todas* las relaciones interpersonales, o sea de los principios que confieren sentido a cualquier conducta social, incluso a las acompañadas de coacción estatal, ya que éstas dependen —en su fundamento último— de la conciencia individual. La moral no puede ceder en eficacia externa (en capacidad directriz de lo públicamente válido, ya sea mandato público o costumbre) frente a la política, pensada en términos jurídico-estatales. El *ciclo revolucionario*, entonces, que la Modernidad conoce en las últimas décadas del siglo XVIII tiene atrás el impulso que le dan las conciencias «esclarecidas», deseosas de someter la realidad a lo que la razón enseña, en contra de la inhumanidad del absolutismo.

Ello implica teorizar no sólo la prioridad sino también la autonomía funcional de la sociedad frente al Estado, asimilándola a la situación «natural» de los hombres *qua* hombres, antes que como ciudadanos; o sea, a la condición de paz, trabajo y mercado previa a la instauración de un soberano. El Estado, por su parte, es visualizado como mera autoridad gubernativa, que la sociedad limita en sus pretensiones y prerrogativas. El ámbito societal deviene el lugar privilegiado de la dinámica colectiva; en él se expresan los credos y opiniones —forzados antes al exilio en la privacidad— para operar con su virtud regeneradora de las conductas; y, sobre todo, en él se despliegan las actividades laborales de una manera hasta entonces inédita y que desborda los canales del «justo precio». El eje doctrinario del Iluminismo político es que la opinión pública o sentido común societal se erija en juez de la racionalidad de la convivencia, en todos sus aspectos. Justificarlo será la tarea de un pensamiento heredero y adversario a la vez de su antecesor, el racionalismo barroco.

La figura retórica y filosófica que desempeña esta tarea es la *crítica*, gimnasia por excelencia de la razón moderna. Inicialmente planteada como rectificación y depuración de textos sacros y liturgias corporativas, la crítica racional rápidamente hace suya la denuncia de gustos y costumbres en general y, finalmente, desemboca —llevada por la fuerza misma de su *élan* subversivo— en el cuestionamiento de leyes e instituciones estatales. En conclusión: la moral privada, bajo la bandera de la «apoliticidad» (naturalidad y racionalidad) de sus reivindicaciones, priva de legitimidad —en nombre del Iluminismo— a esa construcción del *logos* iluminista mismo, que es el soberano *legibus solutus*, tachándolo de «despótico». La razón crítica traza, así, el camino revolucionario, que nace en la república de las letras y conduce a la crisis del Antiguo Régimen.

III.3. Sin embargo, no es sólo un asedio periférico (desde el espacio público) lo que corroe el alma absolutista, sino también un dilema interno. En condiciones históricas complejas y sin poder confiar en el

convencimiento íntimo del súbdito, el soberano no puede decidirse por los medios más adecuados a la finalidad del gobierno, si no recurre a parámetros objetivos, ajenos a toda perspectiva ideológica; esto es, si no se vale de un cálculo técnico conforme a la racionalidad medio/fin. Pacificado el *regnum*, su administración deviene un problema prevalecientemente «instrumental» . Pero este recurso a criterios «neutrales» debilita la legitimidad del soberano como representante y monopolizador de la fuerza con vistas a la paz. Queda neutralizado el decisionismo nominalista, sobre el cual se había cimentado la práctica estatal barroca. La función pacificadora, una vez satisfecha, se agota como fuente de poder legítimo y debe ceder su puesto a otro tipo de lógica de la convivencia: la de la *libertad individual* de los modernos (antitética a la de los antiguos, cuyo titular era la *polis* como totalidad).

El universo discursivo de este segundo momento del pensamiento político en la Modernidad se revela fuertemente deudor y acreedor a la vez de dos series orgánicas de ideologemas novedosos: la *Economía política* y la *Filosofía de la historia*, soportes doctrinarios de la hegemonía que esta noción de «libertad» se apresta a ejercer en la cultura de Occidente.

La ciencia económica neonata apuntala la larga marcha del tercer estado hacia el poder, mediante la demostración de que la regla de oro del príncipe esclarecido es adecuar sus actos de gobierno a la fuerza natural de las cosas. Por cierto, la finalidad de toda acción soberana es favorecer el bienestar general, que los modernos resemantizan como posibilidad del disfrute de lo que cada individuo ha obtenido con su trabajo y diligencia empresarial. Para lograr tal fin, el soberano debe abstenerse de modificar la legalidad natural de la producción y la distribución. En términos instrumentales: el medio distintivo del buen gobierno es la prescindencia en materia económica, en esa esfera que *debe* ser dejada libre de interferencias políticas y regida exclusivamente por las leyes de su propio movimiento. Soberano «justo» es ahora aquel que no impone reglas arbitrarias al comportamiento *a-político* del hombre como miembro de la división del trabajo y partícipe en un mercado. El libro de la naturaleza, escrito con caracteres económicos, enseña la arbitrariedad del intervencionismo estatal en el campo laboral-distributivo.

Esto supone el descubrimiento del *interés* como pasión sabia, motor del dinamismo societal, que no debe ser reprimida ni rectificada desde lo alto, ya que la conciliación entre lo particular y lo universal es espontánea: se produce por encima y aun en contra de las expectativas conscientes de quienes se hallan envueltos en ella. Comienza a imponerse, entonces, un criterio de justicia basado en una metafísica de nuevo cuño: la de la *mano invisible*. Según ella, la armonía del conjunto y el mayor beneficio colectivo son un resultado independiente de lo que pretendan las voluntades particulares, cuya motivación es, más bien, el interés privado. Los deseos reales son egoístas, pero el interés general —en virtud de una peculiar astucia de la razón/naturaleza—

surge del encuentro (pactado y conflictivo a la vez) de estas fuerzas individuales en la esfera económica. El soberano, en consecuencia, debe abstenerse de intervenir en el proceso generador de tal «concordia en la discordia» y limitarse a castigar a quienes infrinjan las leyes naturales reguladoras de las relaciones interpersonales en la producción y distribución, tal y como se lo prueba la Economía política.

La Filosofía de la historia, por su parte, es el *epos* de la burguesía, la saga de los urbanos, que narra el camino de la «humanidad» hacia su redención por el «progreso». Un camino —esto es decisivo— que tiene su punto terminal en la tierra, no en el cielo, aun cuando sus teóricos lo representen con rasgos ideales, como *utopía*. La meta de la historia, leída ahora desde una filosofía secularizante, es esa isla dorada, cuyo faro ilumina todos los esfuerzos por la libertad y la justicia; y el curso global de los acontecimientos así interpretados se constituye en el tribunal superior de las conductas humanas, incentivando las racionales y condenando las despóticas (Voltaire, Kant).

Como laicización del providencialismo cristiano, la moderna Filosofía de la historia presupone la solución racionalista al problema de la Teodicea (¿cómo justificar a Dios frente al *mal* en un mundo creado por él?). En tanto creación divina, el mundo es óptimo y lo que llamamos «mal» cumple un rol positivo dentro del plan divino. Sólo que Dios se desentiende de toda intervención ulterior sobre lo que ya ha creado como perfecto. No es responsable de lo que acontece entre los hombres, únicos imputables, en cambio, por el mal y las injusticias que surgen en este mundo. La carencia de la creación en cuanto tal es metafísica, es su déficit ontológico frente a la plenitud del Ser inherente al Creador; pero ello no afecta el sentido que alcanzan las acciones humanas en la dimensión ético-política. La idea de «pecado original» queda, consecuentemente, vaciada de su contenido tradicional: en un mundo que se emancipa del control constante por parte de Dios, la historia deja de ser la expiación de una culpa intrínseca a la condición humana y se transforma en un recurso progresivo hacia la realización de una convivencia virtuosa, conforme a la libertad e igualdad innatas de los hombres. Esta revalorización del mundo supone, a su vez, una comprensión novedosa de la temporalidad distintiva de la vida humana, por la cual el tiempo mundano deja de ser el ámbito de lo efímero y corrupto, subordinado a la eternidad como lugar de la salvación, y deviene la dimensión apta para el despliegue de las potencialidades creativas del hombre. Un tiempo abierto a expectativas de un futuro mejor en el más acá, como prolepsis de la bienaventuranza en el más allá (por cierto no abandonada, sino mediatizada por la secularización). Para corregir la dirección de la marcha y eliminar los obstáculos que sólo el hombre ha puesto en este camino, basta con dejar actuar la «mano invisible» en las relaciones societales y limitar la potestad del Estado en lo político.

No cabe, pues, acusar a Dios, porque él no se ocupa de la humanidad (indiferencia paradigmática para la actitud del soberano ante lo

económico). Sólo el hombre es imputable, por ser único causante y responsable de lo que acontece a lo largo de una historia que él mismo construye libremente, sin máculas originarias. Al aprehender el significado de la historia como proceso redentor laico, los urbanos saben también que sus esfuerzos arrojan corolarios ajenos a lo que desean conscientemente, pero conformes a una legalidad supraindividual y neutra. Su moral pública será dejarse arrastrar por ella y *luchar* para que pueda hacerlo sin trabas políticas irracionales. Reivindicando el mundo como espacio donde reconquistar la inocencia; comprendida la historia como una fenomenología de la virtud (desde su confinamiento en la conciencia del súbdito obediente hasta su tumultuosa extroversión con el ciudadano en armas: 1789), los pensadores políticos invocan la Filosofía de la historia para conceder legitimidad a la categoría más reacia a racionalizarse: la *revolución*.

El término «revolución» tiene, entre los modernos, la ambigüedad que le dan sus simultáneas connotaciones de restauración de lo prístino y de apertura a lo nuevo o realización aún no acontecida de valores e ideales. En analogía con el movimiento planetario, la revolución menta el cumplimiento de un ciclo y el regreso al origen; pero como recomposición de lo auténtico en un nuevo comienzo. El «tiempo» revolucionario depende, así, de la capacidad que los sujetos históricos tengan para acelerarlo, para adecuar lo real a lo ideal; sólo que, cualquiera sea el ritmo que se le imponga a la historia, las profundas reformas —ínsitas en la noción misma de cambio revolucionario— nacerán de la decisión colectiva de implantar el orden justo en una realidad corrupta, mediante la remoción de lo no-natural. Y ello conlleva un modo de actuar peculiar.

Cuando los iluministas denuncian la iniquidad y reclaman cambios radicales, las circunstancias de la época imponen a la praxis revolucionaria una modalidad antitética a la metáfora que identifica a sus actores: actuar no a la luz, sino en secreto, iluminando desde la obscuridad. Cuando la conciencia ciudadana se constituye como criterio de lo útil o pernicioso para la colectividad toda, en oposición al «déspota», a los iluminados no les queda sino combatir en secreto para elevar la virtud «patriótica» a régimen de vida.

El soberano absoluto busca extirpar del espacio público toda opinión que juzga deletérea para la paz y el orden, pero para lograrlo siente que debe substraerse a la visibilidad: el *imperium* tiene sus arcanos y el súbdito no debe intentar esclarecerlos, so pena de ver peligrar su propia seguridad, confiada al príncipe. El Rey Sol ve e ilumina, su luz no deja zonas obscuras, vacíos de poder; pero no debe ser visto: enceguece. Pero la racionalidad que sostiene esta concepción termina generando un efecto *especular* en el polo opuesto. Absolutismo y verdadero iluminismo son incompatibles, y para alcanzar su meta los voceros de la razón se ven obligados a recurrir al ocultamiento para luchar por el desocultamiento. El intento iluminista de publicitar la moral y gobernar según naturaleza, conquistando el espacio público

para los principios hasta entonces recluidos en la privacidad, exige recurrir al secreto, simultáneamente denunciado como práctica estatal injusta. De aquí el empeño sectario del militante iluminado, su pertenencia a sociedades secretas y cofradías masónicas; las cuales, por su parte, representan la primera forma de organización societal autoconsciente de su capacidad para manejar el Estado todo, bajo los lemas de la solidaridad, fraternidad y cosmopolitismo.

De todos modos, la enseñanza visible y la acción invisible de la razón, en lo alto y en lo bajo, entre los esclarecidos en el poder y aquellos que se organizan (en instituciones sociales novedosas o en el seno de corporaciones tradicionales) por acceder a él, coinciden en la necesidad de sustituir progresivamente el dominio de los hombres por la administración de las cosas. El núcleo idelógico es: dejar a la naturaleza libre de ataduras arbitrarias, para que se autorregule. El propósito de una política así conceptualizada apunta, de algún modo, a la disolución de lo político mismo.

IV.1. Realidad y filosofía política de la Modernidad euro-occidental aparecen, entonces, articuladas sobre la base de un dualismo insuprimible y del reconocimiento de una polaridad estructural. El *dualismo* es el de sujeto/objeto, o sea, de un Yo (individual y plural) que se pone ante lo real como su instancia ordenadora, tanto en el dominio cognoscitivo y tecnológico de la naturaleza, como en el de la voluntad que crea un sistema de convivencia conforme a la razón. Pero que, en ambos casos, sabe que nunca podrá llevar sus funciones a un cumplimiento acabado y que la realidad desafiará siempre los esfuerzos por adecuarla al modelo. La *polaridad* es la que se establece entre los momentos societal y estatal, entre lo particular (los individuos ajetreados por la búsqueda de la utilidad personal) y lo universal, la ley como *forma* normativa acompañada de coacción.

Ninguna de las dos tensiones es resoluble radicalmente, al menos en los términos con que los modernos las categorizan. Nuestros filósofos proponen, más bien, mediaciones para desactivar los enfrentamientos y evitas los desemboques anárquico o despótico. Para ello, desarrollan sus conceptos a lo largo de dos ejes doctrinarios (a menudo entrecruzados), cada uno de los cuales se inspira en valores distintos, aunque emparentados estrechamente: la *paz* y la *libertad*. Obviamente, las dos series categoriales que se despliegan desde estas premisas axiológicas están motivadas por situaciones históricas características: en un caso, la guerra civil; en el otro, la presión absolutista sobre los movimientos societales en expansión. En este sentido, podría detectarse una prevalencia en el siglo XVII de la línea inspirada en la exigencia de orden; y de la que remite a la reivindicación libertaria y limitacionista del poder estatal durante las últimas décadas del XVIII. Pero sería también equívoco desconocer la relatividad de esta diacronía, ya que una localización precisa de las diversas formulaciones muestra cómo,

en cada circunstancia, los proyectos en juego recurren a módulos de pensamiento de una y otra filiación doctrinaria.

Podemos ver, entonces, en estas tendencias argumentativas —la de la *pacificación* por obra de un soberano absoluto y la de la *libertad individual* como criterio rector de la acción estatal— los elementos que configuran la dialéctica interna de un mismo plurívoco campo intelectual, cuyas teorías políticas privilegian una y otra fuente en atención a los contextos en que se anuncian.

Valgan como ejemplos de la heterogeneidad de ideas dentro de un marco doctrinario amplio, ante todo, ese texto que tanto contribuyó a la difusión de la nueva racionalidad, alimentando las polémicas sobre los fundamentos de la sociedad y del gobierno en los albores del ciclo revolucionario: la *Enciclopedia*. En sus artículos políticos, el reconocimiento de la libertad e igualdad naturales, el conexo contracturalismo y una concepción limitacionista del poder estatal conviven con la defensa de sentimientos religiosos estrechamente ligados al *patriotismo* y con la insistencia en que los súbditos deben *obedecer* al soberano por consentimiento, desalentando la resistencia. En segundo lugar, la *Ilustración hispano-americana*, como intento de que la sociedad en su conjunto se racionalice en términos pragmáticos, es decir, que las decisiones públicas giren en torno al *progreso*: libre comercio y constitucionalismo de impronta anglo-francesa. Tanto en la Península como en el Nuevo Mundo, las élites —desde el poder o el llano, imbuidas de fisiocratismo tecnocrático y/o de democratismo rousseauniano— ensayan reformas y esbozan proyectos para construir naciones modernas, respaldándose en un credo altamente ecléctico, pero por ello mismo más propicio para actuar ante realidades deudoras de lo que los publicistas del Iluminismo juzgan arcaico.

IV.2. De alguna manera, la crisis de este módulo cultural, y especialmente de su esquema contractualista, está preanunciada por ciertos aspectos nodales de su propio planteo. La segunda mitad del siglo XVIII conoce el auge de las ciencias humanas, una vez que tales estudios renuncian a ver en la física matemática el paradigma del saber. Ocupan el lugar preponderante en la conciencia metodológica de científicos y ensayistas no ya la deducción a partir de axiomas indiscutibles, sino la observación experimental, la comparación y la clasificación; con ellas, un creciente relativismo, que no puede entrar en fricciones por el afán universalista de la *ratio* moderna. Crece, consecuentemente, la insatisfacción ante un modelo al que se le objeta su *a-historicidad*.

Este reproche preludia una objeción más profunda: la lógica del pactismo está animada por una paradoja básica. El contrato originario supone una serie de condiciones (fundamentalmente, una predisposición de sus contrayentes), que, de ser satisfechas, vuelven tal pacto fundacional innecesario. El individuo capaz de pactar no necesita hacerlo: *ya* está socializado de antemano; las pautas primeras (como pueden ser las lingüísticas) de todo sistema interpersonal son lógica-

mente previas a cualquier acuerdo. Lo social lleva implícita una suerte de organicidad o dimensión comunitaria, que vale como un *apriori* para cualquier intento de comprensión, justificación y/o acción política. Así Hume, por ejemplo, observa que la idea de «promesa» supone ya operantes las condiciones que dan sentido a semejante acto lingüístico, las cuales no pueden ser teorizadas como resultantes del acuerdo. A esta crítica puede sumársele la de Hegel, desde una perspectiva política: el contractualismo extrapola una categoría del Derecho Privado al Derecho Público, porque desconoce que lo estatal es prioritario respecto de lo que los individuos puedan decidir como presuntas mónadas autosuficientes. Incluso la sociología decimonónica explicará las normas de convivencia de una manera tal, que el elemento individualista quede funcionalizado a un marco orgánico, sin dar plena cabida al proyectualismo y constructivismo que los iluministas atribuyen erróneamente (mezclando descripción y prescripción) a los sujetos de la práctica social. Más aun, no es sólo la apertura a lo histórico lo que respalda las invocaciones de una legalidad supraindividual, ajena a las «abstracciones» de los modernos, sino ese núcleo duro de la Modernidad misma: «la mano invisible», metáfora vertebral del economicismo. La lógica del mercado desactiva los voluntarismos políticos.

En última instancia, al derrumbar el cosmos ordenado teo-teleológicamente, la Modernidad pone en marcha una secularización tan radical, que conduce a la puesta en crisis del sujeto «racional» (el Yo, el Estado, la clase, etc.), que ella misma propone como subrogación de Dios para garantizar la circulación de discursos y prácticas. Un cuestionamiento, por lo demás, que en la actualidad conoce sus desarrollos más profundos: ¿qué adecuación a la sociedad posindustrial guardan aún las categorías distintivas de la filosofía política moderna?

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía primaria

Althusius, J. (1603), *La política tratada metódicamente.*
Bayle, P. (1697), *Dictionnaire historique et critique.*
Beccaria, P. (1764), *De los delitos y las penas.*
Bentham, J. (1776), *Fragmento sobre el Gobierno.*
Bentham, J. (1789), *Principles of Moral and Legislation.*
Condorcet, J. (1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine.*
D'Alembert, J., Diderot, D., Jacourt, Ch. (1751-65), Artículos políticos de la *Encyclopédie.*
Grotius, H. (1625), *Sobre el derecho de la guerra y de la paz.*
Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (1787-88), *The Federalist.*
Hobbes, Th. (1642), *Sobre el ciudadano.*
Hobbes, Th. (1651), *Leviathan.*
Holbach, D.H. (1770), *Système de la nature.*
Holbach, D.H. (1776), *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature.*

Hume, D. (1741-77), *Essays Moral, Political and Literary.*
Kant, I. (1784), «¿Qué es el Iluminismo?», «Ideas para una historia universal...», en *Metafísica de las costumbres.*
Kant, I. (1797), «Doctrina del derecho», en *Metafísica de las costumbres.*
Locke, J. (1690), *Two Treatises on Government.*
Mandeville, B. (1714, [2]1729), *The Fable of Bees: or, Private Vices, Public Benefits.*
Milton, J. (1644), *Areopagitica.*
Mirabeau, J. y Quesnay, F. (1763), *Philosophie rurale.*
Montesquieu (1748), *Del espíritu de las leyes.*
Paine, T. (1791), *Los derechos del hombre.*
Pufendorf, S. (1672), *Sobre el derecho natural y el de gentes.*
Quesnay, F. (1758), *Tableau économique.*
Raynal, G.T. (1772), *Histoire des Indes.*
Rousseau, J.J. (1755), *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres.*
Rousseau, J.J. (1762a), *El contrato social.*
Rousseau, J.J. (1762b), *Emilio o la educación.*
Sieyes, E.J. (1789), *¿Qué es el Tercer Estado?*
Smith, A. (1776), *La riqueza de las naciones.*
Spinoza, B. (1670), *Tratado teológico-político.*
Spinoza, B. (1673-77), *Tratado político.*
Thomasius, C. (1705), *Fundamentos de derecho natural y de gentes.*
Turgot, A. (1750), *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humaine.*
Turgot, A. (1766), *Réflexions sur la formation et distribution de la richesse.*
Vico, G.B. (1725-1744), *Ciencia nueva.*

Bibliografía secundaria

Baczko, B. (1978), *Lumières de l'utopie.*
Blumenberg, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit.*
Bobbio, N. (1965), *De Hobbes a Marx.* V.e. *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985.
Bobbio, N. y Bovero, M. (1979), *Società e stato nella filosofia politica moderna.*
Casini, P. (1973), *Introduzione all'Illuminismo.* I: *Scienza, miscredenza e politica*; II: *L'«Enciclopedia» e le riforme.*
Cassirer, E. (1932), *Die Philosophie der Aufklärung.*
Cobban, A. (1960), *In Search of Humanity. The Role of Enlightenment in Modern Culture.*
Chiaramonte, J.C. (1979), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanos en el siglo* XVIII.
Díaz, F. (1962), *Filosofia e politica nel Settecento francese.*
Elias, N. ([2]1969), *Ueber den Prozess der Zivilisation.* V.e. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicológicas*, FCE, México, 1988.
Elias, N. (1969), *Die höfische Gesellschaft.*
Elorza, A. (1970), *La ideología liberal de la Ilustración Española.*
Gay, P. (1966), *Enlightenment: An Interpretation.* I: *The Rise of Modern Paganism.*
Gay, P. (1970), *Enlightenment: An Interpretation.* II: *The Science of Freedom.*
Gierke, O. ([3]1913), *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatslehre.*
Gierke, O. (1934), *Natural Law and the Theory of Society.*
Groethuyssen, B. (1927-30), *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschaunung.* V.e. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo* X, FCE, México, 1981.
Gusdorf, G. (1971), *Les principes de la pensèe au siècle des Lumières.*

Gusdorf, G. (1972), *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières.*
Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit.*
Hirschmann, A.O. (1977), *The Passions and the interests.*
Horkheimer, M. y Adorno, Th.W. (1947), *Dialektik der Aufklärung.* V.e. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, (en prensa).
Kondylis, P. (1981), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.*
Koselleck, R. ([2]1976), *Kritik und Krise.* V.e. *Crítica y crisis del mundo burgués.* Rialp, Madrid, 1965.
Merker, N. (1974), *L'illuminismo tedesco.*
Morales Moya, A. (1988), «La ideología de la Ilustración española»: *Revista de Estudios Políticos.*
Mornet, D. (1933), *Les origines intellectuels de la révolution française.*
Romero, J.L. (1977), *Pensamiento político de la Emancipación. 1790-1825.*
Sánchez Agesta (1957, [2]1979), *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Universidad de Sevilla.
Sarrailh, J. (1954), *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du* XVIII*-siècle.*
Sellin, V. «Politik», en Brunner, Conze y Koselleck (eds.) (1972-), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.*
Stuke, H., «Aufklärung», en Brunner y otros, *op. cit.*
Valjavec, F. (1961), *Geschichte der abendländischen Aufklärung.*
Venturi, F. (1970), *Utopia e riforma nell'Illuminismo.*

INFLUENCIA DE LAS MATEMATICAS EN LA EMERGENCIA DE LA FILOSOFIA MODERNA[1]

Javier Echeverría

I. INTRODUCCION

La revolución científica del siglo XVII dio lugar a la aparición de la ciencia moderna, basada en el uso del método experimental y de las matemáticas para la investigación de la naturaleza. Confrontada al aristotelismo y a la tradición escolástica, contra la cual va a librar una áspera y prolongada batalla en las universidades, la ciencia moderna supuso un cambio radical en la concepción del mundo. La revolución copernicana transformó la astronomía y la cosmología; la irrupción de la mecánica y de la dinámica completó ese proceso de cambio, que abarcó todos los ámbitos de la física. Los siglos ulteriores vieron la progresiva ampliación de esta revolución científica a las demás ciencias, muchas de ellas originadas como tales por el propio proceso de cambio científico.

Las matemáticas desempeñaron un papel muy importante a lo largo de toda la revolución científica del siglo XVII, tanto por los enormes avances a los que dieron lugar (aparición del álgebra y del cálculo infinitesimal, por ejemplo), como por haber representado una alternativa metodológica al escolasticismo. La matematización de la naturaleza, junto al establecimiento de las reglas básicas del método experimental, fueron los dos pivotes sobre los que se asentó el nuevo paradigma metodológico para la investigación científica. En el presente

1. El presente trabajo fue realizado en Urbana, Illinois, gracias a una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Política Científica, dentro del Plan Movilidad del Personal Investigador, para estancia de seis meses (febrero-julio de 1991) en la University of Illinois at Urbana-Champaign y en la Northwestern University de Evanston, Ill. Quiero agradecer muy sinceramente a los profesores R. L. Schacht y Th. MacCarthy, de cada una de las dos Universidades, todas las facilidades recibidas para el desarrollo de mi labor investigadora.

trabajo me ocuparé únicamente de la primera componente metodológica de la revolución científica, y concretamente de su influencia en la renovación de la filosofía. Una consideración más amplia de lo que podríamos llamar «revolución metodológica del siglo XVII» debería analizar con detalle, además, el proceso de cambio metodológico que vivió paralelamente la actividad médica.

Autores como Cassirer, Burtt, Whitehead y Koyré han tratado de determinar una base metafísica común a esta profunda transformación científica y filosófica[2]. Según ellos, los promotores de la nueva ciencia coincidirían en considerar que el mundo material está formado por cuerpos caracterizados por sus propiedades matemáticas, y que por consiguiente hay que estudiarlo y describirlo exclusivamente en términos matemáticos. Una fuerte influencia platónica y pitagórica sería la base filosófica común a todos ellos. La aceptación del mecanicismo, según el cual el mundo ha de ser considerado como una máquina, ha sido considerada también como una de las bases metafísicas de toda la revolución científica, sobre todo a partir de Descartes[3].

Es cierto que la metáfora de Nicolás de Cusa, «el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos», es un lugar común entre autores como Copérnico, Kepler, Galileo y Descartes. Sin embargo, aparte de la tradición neoplatónica y pitagórica cabe señalar en el siglo XVI, y sobre todo en el XVII, la existencia de otras varias corrientes de pensamiento matematizante, que incidieron en diversa medida sobre los protagonistas de la revolución científica. Así lo ha subrayado Hatfield, por ejemplo, y con mucho mayor detalle Engfer, cuya reconstrucción de todas estas corrientes seguiremos en el apartado IV (Hatfield, 1990; Engfer, 1982).

La existencia de una base metafísica o filosófica común a autores tan diversos como Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Leibniz, etc., resulta harto dudosa. Parece más plausible indagar una base metodológica común, y aun así habremos de ver que existen grandes diferencias entre unos y otros autores a la hora de adoptar reglas metodológicas para la investigación científica, como también en el momento de elaborar una filosofía *more geometrico*. El apartado V estará dedicado a esta cuestión. Finalmente, tomando a Newton y a Leibniz como las dos grandes figuras que encarnan la profunda interrelación entre matemáticas y filosofía a finales del siglo XVII, concluiremos este estudio con un apartado (VI) que sintetizará algunas ideas maestras de sus respectivas metodologías. Por motivos de extensión, nos hemos limitado a los siglos XVI y XVII, y aun éstos muy sucintamente, sin entrar a estudiar el siglo XVIII.

2. Véanse, por ejemplo, las obras de Cassirer (1911), Burtt (1932) y Koyré, quien ha publicado diversas obras sobre el tema (1968 y 1978). Véase también la obra de Lindberg y Westman (comps.) (1990), con artículos de Lindberg, McMullin, Hatfield y otros.

3. Así lo señala, por ejemplo, Mahoney (1984), así como los autores mencionados en la nota 2, y numerosos estudiosos de la ciencia moderna.

II. LA EMERGENCIA DEL CONCEPTO DE METODO

Incluso restringiendo nuestro objeto de trabajo únicamente a las cuestiones de metodología científica, el papel desempeñado por las matemáticas, siendo importante, no agota ni mucho menos la transformación metodológica que tuvo lugar durante los siglos XVI y XVII. No hay que olvidar la función de la medicina, e incluso de la metodología jurídica, a lo largo de este proceso de cambio.

La noción de método científico se acuñó a lo largo de esta época, por obra de muy diversas influencias. Antes de pasar a estudiar la influencia metodológica de las matemáticas sobre la ciencia y la filosofía modernas, conviene aportar unas breves consideraciones sobre la emergencia del concepto de método. El *Discurso del Método*, publicado por Descartes en 1637 como Prólogo a sus tratados sobre Geometría, Meteoros y Óptica, no es una obra aislada. En la segunda mitad del siglo XVI se desarrolló, en el seno del aristotelismo vigente, un amplio debate sobre el concepto de método científico. Tampoco hay que olvidar las aportaciones de Bacon, e incluso de su precursor Grosseteste, en torno al método experimental. Siendo importante la influencia del método geométrico de análisis y síntesis, como se verá en los apartados III-V, existen otras muchas influencias en la transformación metodológica llevada a cabo por la revolución científica, que conviene al menos resumir.

El método dialéctico de Platón no es unívoco, sino que tiene al menos cuatro componentes: el análisis, las definiciones, la división y la *apodeixis*. *Techné* y *méthodos*, por otra parte, están estrechamente conectados, de manera que en la tradición griega cabe hablar perfectamente del método artístico y de las artes matemáticas, junto a las más específicas artes dialécticas, propias de los filósofos. La noción aristotélica de método es menos técnica que la platónica, y ha de ser inferida a partir de los *Analíticos Posteriores* y de los *Tópicos*, cuyo objetivo es el dominio de las artes de la argumentación (Le Blond, 1937). Como se verá en el apartado III, los aristotélicos del Renacimiento tuvieron muchas dificultades para justificar, en base a los escritos del *Organon*, que las matemáticas son una ciencia. De hecho, en la época medieval y en buena parte del Renacimiento el uso del término «método» es muy similar al de la noción estoica de «arte», es decir, un sistema de preceptos que se ejercitan en orden a lograr algún objetivo útil para la vida. La propia silogística estaba orientada exclusivamente hacia la determinación de reglas seguras para la argumentación y el debate en las *scholae*, sin constituir un método científico en el sentido moderno.

El primero en hablar de métodos científicos fue Galeno, en buena medida por influencia de los estoicos y su insistencia en los métodos empíricos, que deberían completar a los métodos dialécticos. En su obra *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, de temática fundamentalmente médica, y por consiguiente empírica, dedicó un apartado a los métodos científicos, que distingue de los métodos lógicos y del

método demostrativo[4]. Sin embargo, las concepciones metodológicas de Galeno resultaron particularmente oscuras y complejas, al tratar de integrar las ideas de Platón, Hipócrates, Aristóteles y las de los estoicos. Todo ello generó una cierta confusión en la época medieval en torno a la noción de *methodus*, introducida en el vocabulario filosófico por Boecio. Cicerón no incorporó dicho término al latín, prefiriendo el término *via* para la traducción del μέθοδος griego. Muchos renacentistas usaban la expresión *via et ratio*, al igual que muchos escolásticos interpretaban el término «método» en el sentido de *compendium* o de vía corta para lograr un objetivo. Tomás de Aquino, por ejemplo, no utilizó el vocablo *methodus*.

En medio de esta polivocidad y confusión, los humanistas del Renacimiento (Budé, Nizzoli, Ramus, Cardano, Borrius, Snellius, Erasmus, Melanchton, Zabarella y otros muchos) tomaron parte en un largo debate, cuyos detalles no es cuestión de tratar aquí[5], en torno al concepto de método, y en particular de método científico. La *Instauratio magna* de Francis Bacon ha de ser considerada, en este sentido, como una aportación fundamental, pese a algunas insuficiencias, al haber establecido algunas de las reglas básicas del método experimental. El mayor defecto de Bacon —al igual que el de Luis Vives— consistió en no haber aceptado la relevancia de los métodos matemáticos, insistiendo únicamente en los aspectos experimentales en sus tentativas de renovar la metodología científica. La segunda gran aportación, que resolverá el debate e inaugurará un nuevo concepto del método científico, proviene del redescubrimiento de los métodos griegos de análisis geométrico, a partir de la edición de las *Collectiones mathematicae* de Pappus. La ciencia deja de ser contemplativa y estática para convertirse, por medio de demostraciones geométricas y previa experimentación, en un *Ars inveniendi*. Las nociones aristotélica y escolástica del método, con sus diversas interpretaciones y variantes, fueron quedando arrumbadas. Las nuevas reglas del método científico quedan definidas en el siglo XVII a partir de la relectura de las obras de Euclides, Apolonio, Arquímedes y Pappus, hecha posible gracias a las nuevas ediciones de dichos textos que llevaron a cabo, fundamentalmente, los humanistas italianos a finales del siglo XVI y principios del XVII.

III. EL RENACIMIENTO DE LAS MATEMATICAS GRIEGAS

Las matemáticas griegas fueron muy poco conocidas durante la época medieval. La geometría, por ejemplo, aunque inscrita en el *quadrivium*

4. Galeno, *De methodo medendi*, Kühn, X, 27.
5. Véase Gilbert (1960) para un amplio estudio de dicho debate, así como Randall (1961) por lo que hace a la escuela de Padua y a la polémica entre Zabarella, Piccolomini y Petrella, que tanto influyó en Galileo.

con la aritmética, la música y la astronomía, era una componente secundaria en la educación escolástica. Euclides era estudiado exclusivamente porque posibilitaba el posterior aprendizaje de la astronomía (Günther, 1887). Sólo durante el siglo XVI las matemáticas comenzaron a ser objeto de estudio por sí mismas, precisamente por influjo de los humanistas. Johannis Sturm, promotor y rector de la Universidad de Estrasburgo, potenció la geometría en los *curricula* universitarios, auxiliado por Dasypodius. Otro tanto intentó llevar a cabo Petrus Ramus en la Sorbona de París, en donde encontró mayor oposición. Conviene señalar que todas estas tentativas de reforma curricular eran justificadas como un complemento a Aristóteles:

> Es de lamentar en verdad que en la Academia de París, con su multitud de estudiantes, estén abandonados los estudios de disciplinas tan nobles como por ejemplo la Geometría, que apenas es usada en las escuelas de Filosofía, ni se enseña dicha arte. Sería muy importante que alguno de los maestros enseñase los libros de Euclides, y bastaría con que apreciase algo su arte, aunque no lo conociera por entero, o más bien aunque no fuera mostrada toda su fecundidad y uso, y por esto deseo que haya Geómetras aristotélicos que piensen en la Geometría como algo que debe ser ampliamente conocido[6].

No hay que olvidar que las ediciones disponibles del texto de los *Elementos* eran extraordinariamente confusas. Las demostraciones eran consideradas como simples comentarios escritos por uno de los editores de Euclides en el siglo IV, Teón, y acaso por ello el propio Ramus omitió todas las demostraciones en sus ediciones de Euclides. Paralelamente, a finales del siglo XVI se abrió una amplia polémica sobre si las matemáticas eran una ciencia o no, en el sentido aristotélico del término. Piccolomini defendió la concepción imperante en la época, según la cual en matemáticas no se encuentran los auténticos métodos demostrativos de Aristóteles, es decir los silogismos[7]. De manera más radical, el jesuita Pererius afirmó que las matemáticas no satisfacen las exigencias aristotélicas de ciencia, y por consiguiente no conducen a certeza alguna[8], siendo ampliamente citado en su tiempo. Otros autores, como Dasypodius, Herlinus y Clavius, intentaron justificar el carácter científico de las matemáticas, llegando incluso a presentar ediciones de Euclides en forma silogística[9]. Barozzi escribió una réplica a Pererius, argumentando en favor de la certeza en matemáticas. La polémica tuvo gran importancia en Padua y en Roma en la

6. Petrus Ramus, *Aristotelicae animadversiones liber nonus et decimus in Posteriora Analytica*, Paris, 1553, 106-7.

7. Alexandrus Piccolominus, *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*, Roma, 1547 y Venezia, 1565.

8. B. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Colonia, 1595.

9. Ver C. Dasypodius, *Analyseis geometricae sex librorum Euclidis*, publicada sin indicación de lugar en 1566, así como la célebre obra de Christophorus Clavius, *Euclidis Elementorum libri XV*, Roma, 1574, ampliamente usada durante el siglo XVII.

segunda mitad del siglo XVI y contribuyó considerablemente a profundizar en el conocimiento de la matemática griega, motivo por el cual conviene considerarla brevemente.

En primer lugar, no cabe duda de que el conocimiento de la geometría ayuda muy poco a las artes de la *disputatio*, cuyo dominio era el principal objetivo de la enseñanza escolástica. R. Agrícola justificó por este motivo el escaso estudio de la geometría en su época[10], subrayando el hecho de que, desde la más antigua tradición pitagórica, la geometría podía, e incluso debía, ser aprendida en silencio. Una demostración matemática no tiene que ser argumentada retórica ni dialécticamente: basta con meditarla silenciosamente. No debe extrañar, por consiguiente, la desconfianza de la ortodoxia escolástica hacia este tipo de saber, cuya expresión es primordialmente escrita, y no hablada. Esta diferencia resulta ser fundamental para la constitución de la ciencia moderna, tal y como he argumentado en otro lugar (Echeverría, 1987, cap. 2). Y aunque sería una deformación histórica atribuir a los humanistas la percepción clara de esta diferencia, sí es posible interpretar la polémica sobre la cientificidad de las matemáticas desde esta perspectiva. Tal y como lo señala Gilbert, «los humanistas prefirieron ampliamente la aplicación geométrica del *Organon* a su uso en la argumentación» (Gilbert, 1960, 84). Según ellos, la recuperación de los textos originarios de Euclides, y sobre todo de su sentido, era imprescindible cara a la reforma pedagógica que querían acometer en las Universidades. Las matemáticas representaron en el siglo XVI la sola alternativa válida a la lógica escolástica. Al defenderlas desde dentro del aristotelismo, los jesuitas del Colegio Romano se vieron conducidos progresivamente a captar la profunda diferencia entre un saber basado en el discurso hablado y otro fundamentado en la escritura, que puede ser meditada en la intimidad, lejos de toda sumisión a una autoridad presente en la *disputatio* escolástica. Anticipando acontecimientos, podemos decir que en este renacimiento de las matemáticas griegas a finales del siglo XVI se está prefigurando la noción moderna de individuo, indisolublemente ligada a la lectura solitaria de textos escritos.

En segundo lugar, la polémica entreabrió una cuestión no menos importante: la ciencia como conocimiento por causas. Pererius mantuvo que la matemática pura no es una ciencia en el sentido aristotélico del término porque no demuestra sus conclusiones mediante la búsqueda de causas. Clavius rehuyó esta espinosa cuestión, insistiendo en que las demostraciones matemáticas proceden a partir de principios indisputables, y llegan en base a ellos a conclusiones demostradas[11]. Su discípulo Blancanus, también jesuita, replicó en cambio que

10. R. Agricola, *De inventione dialectica*, Paris, 1529, p. 146.

11. Ch. Clavius, *Operum mathematicorum tomus primus*, Maguncia, 1611. El capítulo *In disciplinas mathematicas prolegomena*, pp. 3 y 5, resulta particularmente ilustrador de la estrategia adoptada por Clavius en su defensa de las matemáticas dentro del marco aristotélico.

los geómetras utilizan causas materiales y formales[12], reforzando los argumentos de Clavius sobre la ortodoxia aristotélica de las matemáticas[13]. Independientemente de todas estas habilidades argumentativas, del dominio de las cuales también dio cumplida muestra Galileo pocos años después, lo cierto es que la polémica trasluce la emergencia de un nuevo criterio de cientificidad, que será característico de la ciencia moderna, y que ya no está basado en la teoría aristotélica de la causalidad. Tal y como veremos más adelante, Newton supo ver con toda claridad esta transformación epistemológica operada por la progresiva imposición de las matemáticas como el nuevo *Organon* de la ciencia.

Para no alargarme, subrayaré sólo un tercer punto de gran interés en esta polémica: la aparición del concepto de experimentación como algo contrapuesto a la experiencia. La revolución galileana dependerá en gran medida de este cambio metodológico[14].

Los principios y las premisas de una ciencia deben ser evidentes, lo cual, en el caso de la geometría, implica que los axiomas han de ser *nociones comunes*, aceptables de inmediato tanto por Fedón como por su esclavo. Análogamente, la experiencia, en el sentido aristotélico del término, ha de ser una aseveración universal de hechos accesibles o comprobables por todo el mundo. No en vano la ciencia aristotélica está basada en el *logos* común, que se expresa en las lenguas. Las ciencias matemáticas mixtas, como la óptica o la perspectiva, comenzaban sin embargo a utilizar instrumentos de observación y de medida, cuyo uso estaba reservado a unos pocos. Los datos empíricos obtenidos en un observatorio astronómico, o bien eran mantenidos secretos, como en el caso de Tycho Brahe (quien, sin embargo, se mostraba dispuesto a comunicarlos a nobles y príncipes, sin duda en busca de patronazgo), o bien habían de pasar por una serie de mediaciones para llegar a ser públicos, las cuales no eran precisas (en principio) en el caso de la ciencia aristotélica. Blancanus fue perfectamente consciente de este problema, que aborda con detalle en su *Sphaera Mundi* de 1620[15]. A diferencia de los fenómenos naturales, perceptibles por cualquier ser humano si presta suficiente atención a ellos, las observaciones astronómicas y ópticas de los matemáticos, por haber sido realizadas mediante instrumentos y por tener que ser expuestas con la ayuda de técnicas geométricas y calculatorias específicas, requerían de una competencia previa en el uso de los instrumentos científicos. Dicho de otra manera: sus resultados ya no eran evidentes. Las observaciones de los matemáticos estaban cargadas de teoría.

12. Blancanus, *De mathematicarum natura dissertatio*, Bolonia, 1615, pp. 7-10. Véase también su obra posterior en defensa de las matemáticas, titulada *Hugonis Sempilii Craigbaitaei Scoti e Societate Iesu de Mathematicis Disciplinis libri duodecim*, Amberes, 1635.

13. En torno a esta polémica en el seno de los jesuitas puede leerse el libro de Wallace (1984) y los artículos de Naux (1983), Baldini (1983), Galluzzi (1973), Carugo (1983) y Dear (1987).

14. Seguiremos para ello el estudio realizado por Dear (1987).

15. Iosephus Blancanus, *Sphaera Mundi seu cosmographia*, Bologna, 1620.

La distinción entre experiencia y experimento, así como la distinción paralela entre fenómeno y observación, suponen un tercer elemento constitutivo de la ciencia moderna que, apareciendo ya como problema entre los humanistas que promovieron la utilización de las matemáticas tanto en la docencia como en la investigación, adquirirá toda su relevancia a lo largo del siglo XVII, y en primer lugar con la obra de Galileo. En la polémica sobre la cientificidad de las matemáticas esta tercera componente surgió como otro foco de la disputa, preludiando la progresiva escisión entre el aristotelismo y la ciencia moderna.

A finales del siglo XVI y principios del XVII fue Italia, sin duda, el país más permeable a este tipo de cambios metodológicos y conceptuales, que acabaron afectando a las más diversas ciencias. Tal y como ha mostrado Randall, ya desde el siglo XV Padua se había convertido en el centro intelectual de toda Europa, guiada por los averroístas que allí se instalaron. Desde que en 1405 la República de Venecia, que lideraba las posturas antipapales y la concepción de un Estado laico, adquirió Padua, la libertad de enseñanza y de pensamiento estaban garantizadas. No en vano estudiaron allí Cusa, Purbach, Regiomontanus y Copérnico; no en vano Galileo tuvo su cátedra en dicha Universidad (Randall, 1961, espec. 21-29).

Francia se opuso a la reforma propugnada por Ramus, y su matemática sufrió por ello un considerable retraso con respecto a la italiana hasta la irrupción del álgebra de Vieta y de Descartes. El norte de Europa fue más receptivo a la influencia humanista italiana, en particular Holanda, y posteriormente también Inglaterra y Suecia. Países como España y Portugal quedaron totalmente anclados en las tradiciones aristotélicas, repudiando la introducción de las matemáticas (y otras muchas ciencias y saberes) en sus *curricula* universitarios. Tal y como ha señalado Julio Rey Pastor en su obra *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, las ciencias exactas llegaron en el siglo XVII a «un estado lamentable» (Rey Pastor, 1926, 145). Con excepción de la Academia creada por Herrera a finales del XVI, que desapareció en 1624, no hubo ningún intento institucional de renovar la enseñanza universitaria, aunque fuese tan prudentemente como Clavius y el Colegio Romano la llevaron a cabo en Roma (y luego en La Flèche —donde estudió Descartes—, en Ingolstadt y en Wurzburgo). La tendencia fue más bien la contraria: no hay que olvidar la Pragmática de Felipe II de 22 de noviembre de 1550 prohibiendo «pasar los naturales de estos reinos a estudiar fuera de ellos», en base a que las Universidades españolas «van de cada día en gran disminución y quiebra». Así pudo llegarse a la situación que describió Diego de Torres Villarroel en su *Autobiografía* (pp. XXIII y XXV) sobre la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVIII. La única cátedra de Astrología y Matemáticas existente había estado «30 años sin maestro y 150 sin enseñanza», y en cuanto a los profesores universitarios y sus ideas sobre las matemáticas, una cita puede bastar:

> Unos sostenían que la matemática no era más que adivinaciones y enredos, y otros que era cosa de diablos y brujas. No había en la librería libros ni instrumentos matemáticos (...) y hoy que estamos a últimos de Junio de 1752, está del mismo modo, huérfana de libros e instrumentos (...) y aún siguen creyendo los demás catedráticos que tiene algún sabor a encantamiento y farándula esta ciencia (citado por Rey Pastor, 1926, 150-151).

Torres Villarroel concluye:

> Padeció entonces la España una obscuridad tan afrentosa, que en estudio alguno, colegio ni universidad de sus ciudades, había un hombre que pudiese encender un candil para buscar los elementos de estas ciencias (*Ibid.*).

Volvamos por lo tanto a Italia, cuyos humanistas de finales del XVI van a ser los generadores del renacimiento de la matemática griega en Europa. Independientemente de las tentativas de promoverla desde el seno mismo del aristotelismo, anteriormente mencionadas, surgen asimismo pensadores más resueltos que se proponen utilizarlas precisamente como alternativa metodológica a la Silogística y a la Dialéctica escolásticas: Copérnico, Kepler, Galileo, etc., encabezaron por ello la revolución científica del siglo XVII. Su labor, sin embargo, se vio posibilitada por una tarea previa llevada a cabo por los humanistas del XVI, que ha sido relativamente poco resaltada, pese a su enorme importancia: la edición y traducción de los textos genuinos de los matemáticos griegos.

Nos centraremos únicamente en el trabajo de la escuela de Urbino, y en particular de Commandino, aunque el tema bien merecería un tratamiento más amplio[16]. El libro que ejerció mayor influencia fue publicado por Commandino en Pésaro en 1588 y reimpreso en Venecia en 1588 y 1589, conteniendo las obras matemáticas de Pappus. Tal y como lo señala Gilbert:

> Hasta que no se publicó la descripción detallada dada por Pappus, en la traducción hecha por F. Commandino, no podemos hablar de la influencia de la Geometría griega sobre la metodología filosófica general (...) El sentido geométrico de los términos «análisis» y «síntesis» empezó a ser corriente, reemplazando los términos medievales *resolutio* y *compositio* que usara Commandino para traducirlos (Gilbert, 1960, 82-83).

Unguru ha sugerido que ya en el siglo XIII pudo existir una traducción latina de la obra de Pappus, aunque fuera parcial, y que Vitello utilizó alguna de sus proposiciones en su *Perspectiva*, escrita en 1270 (Unguru, 1974). Sin embargo, la edición de Commandino tuvo una gran repercusión (fue reimpresa en Pésaro en 1602 y luego en Bolonia

16. Una obra particularmente documentada en este sentido es la de Rose (1975). En ella se estudia con todo detalle la llegada de los manuscritos griegos a Venecia y a Italia tras la caída de Constantinopla, así como la paralela recopilación de textos árabes, labor en la que destacó Gerardo de Cremona.

en 1660), precisamente porque posibilitó la comprensión del método de análisis geométrico, oscurecido en la Edad Media por la polivocidad de sentidos en los que Aristóteles usa dicho término[17]. Commandino tradujo también los *Elementos* de Euclides, las *Cónicas* de Apolonio y el tratado sobre el sol y la luna de Aristarco. En el libro de Apolonio incluyó algunos pasajes de Pappus; sin embargo, fue la edición de Pappus en Venecia la que suscitó un cambio importante en la comprensión de los métodos geométricos griegos. No hay que olvidar que la gran aportación de la *Geometría* de Descartes de 1639 fue precisamente la solución del problema de Pappus.

Diversos historiadores de las matemáticas han considerado que el método de análisis geométrico fue el paradigma metodológico en el que se apoyaron los creadores de la ciencia moderna, desde Galileo a Newton, pasando por Vieta y Descartes (véase, por ejemplo, Cassirer, 1944; Randall, 1961). En el caso de Galileo, no cabe duda de que dicho método fue usado como una auténtica alternativa a los silogismos aristotélicos. Conforme a la caracterización de Pappus:

> El análisis es el método que parte de lo buscado —como si ya estuviera dado— y pasa a través de sus consecuencias hasta algo que es admitido en la síntesis, ya que en el análisis partimos de lo buscado como si estuviera dado ya, e investigamos desde dónde resulta y, de nuevo, cuál es el antecedente de esto último y así hasta que, trabajando hacia atrás, lleguemos a algo conocido y que es lo primero en el orden. A este método lo llamamos análisis, siendo una solución hacia atrás (v. e. de F. Broncano en Pérez Ballestar, 1985, 87).

Los griegos lo usaron para resolver problemas geométricos, dando por supuesto que se había hallado la figura que se quería encontrar y estudiando a partir de ella, mediante la construcción de figuras auxiliares, propiedades derivadas, hasta llegar a alguna que fuese un teorema previamente demostrado. Logrado esto (lo cual dependía en muchos casos de la habilidad en la elección de las figuras auxiliares), el proceso inverso de síntesis permitía obtener deductivamente la solución al problema planteado. Galileo aplicó sistemáticamente este método a la física, y más concretamente al estudio del movimiento. La posibilidad de demostrar las leyes del movimiento de caída de los cuerpos (por ejemplo) a partir de unos pocos principios físicos (inercia, movimiento uniformemente acelerado, etc.), por medio del uso analítico de las figuras geométricas, supuso un radical cambio en los métodos científicos.

17. Ya Alejandro de Afrodisia había distinguido hasta nueve acepciones diferentes del término «análisis» en el *corpus* aristotélico: *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I Commentarium*, CAG, II1, 7. Para el estudio del significado del análisis geométrico en los griegos puede leerse la edición Heath de los *Elementos* de Euclides, así como los artículos de Tannery (1912-43, III, 162-169) y Robinson (1936). Más recientemente el tema ha sido discutido ampliamente por Cornford, Galley, Mahoney, Szabo y otros muchos. La obra de Hintikka y Remes (1974), así como el libro ya citado de Engfer (1982), son dos referencias básicas en torno a este tema.

Otro tanto cabe decir del álgebra naciente, que pocos años después iba a desplazar a la propia geometría como instrumento científico fundamental. Los métodos analíticos de Vieta y de Descartes están basados en la designación mediante letras de las magnitudes *incógnitas*, *x*, *y*, *z*, con las cuales se opera como si fuesen conocidas. Mediante la manipulación algebraica y combinatoria de magnitudes conocidas y desconocidas, se trata de llegar a la expresión de un teorema previo, o bien a alguna identidad. Cumplida esta fase de análisis, se procede inversamente, partiendo del teorema o de la identidad hasta probar que la magnitud *incógnita* tiene que existir, determinando además constructivamente su valor.

El método de análisis y de síntesis presentará diversas variantes a lo largo del siglo XVII, según los autores que lo utilicen y los problemas abordados. No es éste el lugar para estudiar sus diversos matices[18]. Nos limitamos por ello a subrayar los puntos comunes en su uso, tanto desde el punto de vista deductivo como en la investigación experimental: la realización de experimentos también se basa en la presuposición de aquello que se quiere buscar, para lo cual se crean en el laboratorio unas condiciones artificiales en cuyo marco pueda producirse el fenómeno buscado. Se observa, se mide y se analiza por medio de aparatos e instrumentos de medida, con el fin de insertar dichos datos empíricos en un cuadro teórico previamente construido, de carácter hipotético y conjetural; y finalmente, caso de que el experimento haya tenido éxito, el fenómeno es explicado deductivamente a partir del marco teórico (leyes) en el que había sido construido el experimento. La división y el análisis por partes no es más que una de las fases del método de análisis y síntesis.

La contribución de los humanistas a la emergencia de la ciencia moderna incluye otros muchos puntos, pero en lo que respecta a los aspectos matemáticos los más importantes han quedado apuntados, tanto en lo que se refiere a la tradición analítico-geométrica como a las restantes corrientes a través de las cuales las matemáticas van a ser la punta de lanza de la revolución científica. Precisamente por suponer una alternativa, que comenzó a ser contrapuesta al aristotelismo a partir de Galileo y de Descartes, los métodos de análisis usados por los matemáticos pudieron convertirse en un modelo a imitar en otras ciencias, incluida la filosofía.

18. Aparte de las obras de Engfer y de Hintikka y Remes ya mencionadas, existen numerosos estudios específicos al respecto, tales como Boyer (1954 y 1959), Brunschvicg (1929), Cantor (1880-1898), Cassirer (1922-1973), Crescini (1965 y 1972), Fehér (1986), Gerhardt (1855), Hofmann (1949), Robert (1939), Schneider (1974), Schüling (1969), Strong (1936), Tonnelli (1959 y 1976), Vleeschauwer (1961) y Vuillemin (1960 y 1968).

IV. EL METODO DE ANALISIS Y SINTESIS

La gran mayoría de los estudiosos de la emergencia de la ciencia moderna, y más concretamente de la influencia de las matemáticas en la revolución científica, coinciden en subrayar la importancia de la restauración del método griego de análisis y síntesis para el establecimiento de las bases de la nueva ciencia. Sin embargo, a la hora de precisar qué es dicho método, y sobre todo al concretar qué fue para cada uno de los autores que lo utilizaron sistemáticamente, las opiniones difieren considerablemente. Hintikka y Remes, por ejemplo, señalan que el método de análisis/síntesis no se agota, ni mucho menos, en la dirección inversa del análisis con respecto a la síntesis: de acuerdo con esta interpretación «direccional», propuesta entre otros por Mahoney (1968/69) y por Cornford (1932), el análisis consistiría en examinar las premisas desde las que un teorema puede ser deducido. Hintikka y Remes comentan:

> Este aspecto de los conceptos de análisis y síntesis es uno de los más superficiales. En general, la preocupación por la dirección del análisis es a menudo un signo de que se han pasado por alto los ingredientes más sutiles del método de análisis, incluido el papel de las construcciones (Hintikka y Remes, 1974, 11).

La tradición medieval y muchos de los traductores de las obras matemáticas griegas habían identificado el análisis y la síntesis con la *resolutio* y *compositio* de la lógica medieval. Un estudio más cuidadoso de los textos griegos revela, sin embargo, la existencia de numerosos presupuestos metodológicos en el análisis geométrico griego, que se trata ahora de desglosar muy brevemente.

Partiendo de las propuestas de Engfer, cabe distinguir hasta cinco interpretaciones distintas del método de análisis/síntesis:

1. *Los métodos sintéticos de la geometría antigua*

Esta corriente, representada por el neoplatónico Proclo (cuya influencia fue muy grande en el Renacimiento y en la época moderna), reinterpreta los *Elementos* de Euclides en el marco de la teoría aristotélica de la ciencia, y por lo tanto como un saber fundamentalmente deductivo y axiomático: de las definiciones, de los postulados y de los axiomas se deducen lógica y rigurosamente los teoremas. Cierto es que esta interpretación topa con la dificultad de explicar la diferencia entre postulados y axiomas, que inevitablemente tiende a minimizar (llegando incluso, en muchas ediciones de los *Elementos*, a juntar y confundir unos y otros). Otra dificultad deriva del hecho de que Euclides raras veces utiliza explícitamente los axiomas para justificar inferencias y pasos deductivos. En cualquier caso, al priorizar el aspecto sintético de los *Elementos*, dicha obra aparece como un modelo del método deduc-

tivo: a partir de premisas verdaderas (y evidentes) se deducen conclusiones mediante métodos lógicos rigurosos.

2. *Los métodos analíticos de la geometría antigua*

Pappus aporta una interpretación de Euclides que difiere en algunos puntos fundamentales de la de Proclo: precisamente por ello la edición de Commandino de las *Collectiones Mathematicae* tuvo tan gran impacto a finales del principio XVI y principios del XVII. Para Pappus el método de análisis/síntesis no sólo se encuentra ejemplificado en Euclides, sino también en Apolonio y en Aristeo el Viejo: como tal, es ante todo una vía de investigación, que parte de lo desconocido, considerándolo como algo dado, e indaga los prerrequisitos de la entidad dada. En geometría lo dado es una figura, en cuyo trazado se supone resuelto el problema que se pretende resolver. Partiendo de esa figura, se utilizan figuras auxiliares para transformarla en otras que, previa demostración, resultan ser equivalentes. Este proceso de instanciación, a través del cual se atribuye a la figura dada una universalidad, excede claramente de los preceptos aristotélicos, pues el razonamiento no parte de premisas universales, sino que se ejerce en base a una figura concreta. Las construcciones auxiliares, a su vez, son instanciaciones (aunque puedan estar basadas en postulados), y por lo tanto tampoco responden a lo exigible en la ciencia aristotélica: premisas universales o particulares. La conclusión, por ejemplo, bien pudiera depender de las figuras auxiliares elegidas, sobre todo desde una concepción operacionalista del método científico. Por estos y otros argumentos, que no es cuestión de detallar aquí[19], la interpretación «aristotelizante» del método resulta harto dudosa.

La interpretación de Pappus aproxima el análisis y la síntesis geométricas al método de las ciencias naturales, más que a los métodos deductivo-axiomáticos.

3. *Los métodos de las ciencias naturales empíricas*

Una tercera interpretación, encarnada en la escuela de Padua y representada por Zabarella (con apoyo en textos de Galeno), refiere el método de análisis y de síntesis, sobre todo, a las ciencias empírico-naturales. Ésta será la vía que seguirá Galileo, y desde luego Newton. La ciencia analítica debe partir de los efectos, y no de las causas, remontándose por inducción hacia los principios: tal es la fase de la *resolutio* (o del análisis) para Zabarella. Por medio de ella se descubren las causas a partir de los efectos, y no al revés. Los principios de la ciencia dejan de ser claros y evidentes por sí mismos: lo inmediato y

19. El texto de Pappus tiene puntos oscuros en su caracterización del análisis y la síntesis, motivo por el cual ha suscitado un amplio debate entre intérpretes. Cornford, Hintikka, Remes y Galley han mantenido interpretaciones opuestas a las de Heath, Robinson, Cherniss y Lakatos.

lo dado son los efectos, consistiendo la investigación científica muchas veces en la búsqueda de principios ocultos (tal será el caso de Newton y de la fuerza de atracción entre dos masas). Una vez hallados éstos, ciertamente, hay que proceder con todo rigor deductivo para explicar plenamente los efectos de los cuales se partió (*compositio* o síntesis).

Este tipo de interpretación tuvo especial vigencia y repercusión en los círculos médicos de la escuela de Padua a finales del siglo XVI, difundiéndose desde allí a toda Europa. Ciertamente, el texto de Pappus ofrece base suficiente como para atribuir el uso de esta metodología incluso a los geómetras griegos. El *Liber de regressu* de Zabarella acaba distinguiendo tres fases en el método de análisis/síntesis:

> El regreso consta necesariamente de tres partes; la primera de ellas es la demostración de qué, en la cual a partir de los efectos de un conocimiento confuso llegamos a un conocimiento confuso de la causa; la segunda es la consideración mental, en la cual a partir de la noticia confusa de la causa adquirimos el conocimiento distinto de dicha causa; la tercera, por último, es la mejor demostración, en la cual a partir de la causa conocida distintamente llegamos asimismo al conocimiento distinto del efecto[20].

Es de resaltar que a esta concepción del método le subyace una teoría naciente del conocimiento, cuyo desarrollo será una de las tareas principales de la filosofía en el siglo XVII. Las concepciones de Zabarella ejercieron una fuerte influencia sobre Galileo, así como sobre Newton, como veremos posteriormente.

4. *El análisis del álgebra naciente*

Una cuarta corriente metodológica en matemáticas proviene del álgebra naciente, cuyo desarrollo y éxitos van a representar una de las características más destacadas de la nueva ciencia. En su *In artem analytice isagoge*, publicada en 1591, Vieta escribió una *Introducción al arte analítica* en la que se propone una estrecha relación entre el álgebra y la geometría griega.

Es sabido que la *logistica speciosa* de Vieta opera con letras y signos que designan magnitudes, conocidas o desconocidas, como si fuesen números:

> Logística Numérica es la que se muestra por medio de números, y Especiosa la que se muestra por medio de las especies o formas de las cosas, como en el caso de los Elementos Alfabéticos[21].

Vieta no la presentó como su propio descubrimiento, sino que apoyó su propuesta en la práctica de los matemáticos griegos: y en Diofanto de Alejandría cabe ciertamente encontrar algunas de las bases de los procedimientos algebraicos, como el propio Vieta indica[22].

20. Iacobus Zabarella, *Liber de regressu*, cap. 5, 489 c-d.
21. Franciscus Vieta, *In artem analytice isagoge*, en *Opera mathematica*, ed. Fr. Schooten, Lugduni Batavorum, 1646, reimpresión en Olms, Hildesheim, 1970, 1-12.
22. *Ibid.*, cap. 5, 10.

Su interpretación del análisis y la síntesis es ésta:

> Existe una vía para buscar la verdad en Matemáticas, que se dice fue inventada primero por Platón, la cual fue denominada Análisis por Teón y definida por él mismo como la asunción de lo buscado como si estuviera dado para llegar a lo dado en verdad mediante consecuencias. Por el contrario la Síntesis es la asunción de lo dado para llegar a la comprehensión de lo buscado. Y aunque los antiguos sólo propusieron dos formas de análisis, *Zetetiké* (ζητητικὴν καί) y *Poristicé* (ποριστικὴν), de cuyas definiciones se ocupa Teón sobre todo, existe sin embargo una tercera especie, a la que se llama *Exegetiké* (οητικὴ ἡ ἐξηγητικὴ), y que es plenamente razonable, como si la *Zetetiké* hallara la igualdad o la proporción de la magnitud buscada a partir de aquellas que estuvieran dadas. *Poristiké* es la que estudia la verdad de los teoremas a partir de la igualdad o proporción de las ordenadas. Al dividir así la totalidad del Arte Analítica en tres partes se define un nuevo procedimiento y una doctrina para la adecuada invención en Matemáticas[23].

Esta tercera forma del método analítico parte de la distinción entre una teoría de las proporciones (en la cual se basa la geometría) y una teoría de las igualdades o ecuaciones, en la cual se basará la nueva álgebra. Se interpreten los signos algebraicos como números o como figuras geométricas, el nuevo análisis consiste en representar las igualdades en forma simbólica, operar con ellas hasta transformarlas en la forma normal de cada ecuación (primer grado, segundo grado, etc.) y resolver dicha ecuación conforme a procedimientos previamente elaborados, independientemente del tipo de magnitudes con las que estemos trabajando. La resolución de un problema implica un análisis previo del tipo de problema del que se trata, definido por el grado de su ecuación. La introducción de los sistemas de coordenadas, anticipada por Oresmes y desarrollada plenamente por Descartes, perfeccionará esta nueva técnica de análisis matemático. Como es sabido, Vieta propuso su análisis algebraico para un número finito de magnitudes: corresponderá a Cavalieri, Wallis, Newton y Leibniz la ampliación del método a infinitas magnitudes (series). Newton formuló esta ampliación con toda claridad:

> Y mientras el Análisis común procede por medio de ecuaciones de un número finito de términos (...) este nuevo método puede hacer lo mismo mediante infinitas ecuaciones: por lo tanto, no me ha supuesto ningún problema darle asimismo el nombre de Análisis[24].

Como puede observarse, la expresión «análisis matemático» fue ganando una progresiva riqueza y complejidad a lo largo del siglo XVII; proceso éste que no hará sino continuar durante el siglo XVIII. La propuesta de Vieta, aunque justificada en base a la tradición griega,

23. *Ibid.*, cap. I, 1.
24. Isaac Newton, *Two Treatises of the Quadrature of Curves, and Analysis by Equations of an Infinite Number of Terms*, London, 1745, 340.

tuvo suficiente virtualidad como para definir por sí misma una nueva noción de análisis en matemáticas. Conviene señalar, aunque no sea posible tratarlo aquí, que en esta cuarta interpretación el análisis y la síntesis van a tender a separarse, escindiéndose en dos métodos contrapuestos. La siguiente cita de Condillac puede bastar para resumir este largo proceso de escisión:

> La síntesis, éste método tenebroso que empieza siempre por aquello por lo que habría que terminar, es lo que ha traído la manía por las definiciones (...) Dicha síntesis es precisamente lo contrario del análisis, y nos pone lejos del camino de los descubrimientos[25].

5. *La combinatoria de Lulio*

Las nociones de análisis y síntesis recibieron una quinta interpretación, considerablemente diferente, en el marco de la combinatoria luliana, que las hizo especialmente aplicables al naciente cálculo de probabilidades. Cierto es que en dicha época el análisis combinatorio estaba muy lejos de haber sido definido con claridad: las nociones usadas eran las permutaciones, las combinaciones y las variaciones. La obra más representativa en el siglo XVII fue, sin duda, la *Polygraphia nova* de Athanasius Kircher, tendente a la elaboración de una lengua universal que estuviese basada en una combinatoria de signos. Leibniz fue el autor que mejor recogió esta tradición, incorporándola a sus concepciones del método científico, como veremos más adelante. En todo caso, la idea de que el análisis de las ideas y de las nociones podía ser llevado a cabo a partir de ideas simples, cuya combinación produce las ideas complejas, fue un lugar común en diversas teorías del conocimiento del siglo.

Tras este breve recorrido de las cinco interpretaciones del análisis y la síntesis que Engfer distingue, podemos concluir que la investigación matemática de los siglos XVI y XVII estuvo caracterizada por una más que apreciable pluralidad metodológica, que se refleja en las muy diversas concepciones del método griego de análisis y síntesis. A la hora de estudiar la influencia de las matemáticas en la filosofía moderna, dicha pluralidad ha de ser tenida muy en cuenta; de lo contrario, se corre el riesgo de confundir preceptos metodológicos de muy diversos cuños bajo una misma advocación abstracta a las matemáticas.

V. LA FILOSOFIA *MORE GEOMETRICO*

En su obra *Il saggiatore,* Galileo formuló con toda nitidez el programa de matematización de la Filosofía, y en su caso concreto de la filosofía natural. La máxima realización de dicho programa, que distingue a la

25. Étienne Bonnot de Condillac, *La Logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, en *Oeuvres complètes*, Paris, 1798, vol. 22, 149 y 153.

ciencia moderna, son sin duda los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton. En el caso de Galileo:

> La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero no puede ser entendido si primeramente no llegamos a entender su lengua y a conocer los caracteres en los que está escrito. Ese libro está escrito en lengua matemática y sus caracteres son los triángulos, círculos y restantes figuras geométricas, sin recurso a las cuales es humanamente imposible entender ni una sola palabra; y sin ellas todo es girar vanamente por un oscuro laberinto[26].

Para los científicos modernos la verdad ya no hay que buscarla en las *Escrituras*, ni tampoco en el *corpus* aristotélico: disponemos de otro libro, la Naturaleza, que tenemos que aprender a leer; y para ello, según Galileo, no hay más remedio que aprender geometría. En el movimiento de caída de los graves, en los fenómenos oscilatorios, en el transcurso del tiempo, en el movimiento de los astros, y en la propia salida y puesta del sol (o de la luna), tenemos que aprender a ver figuras geométricas que, como se diría hoy en día, constituyen modelos matemáticos para dichos ámbitos empíricos. El latín ha de ser sustituido por una nueva *lingua franca*, a la cual Descartes denominará *mathesis universalis*.

Desde el punto de vista de la investigación científica, hemos de adoptar asimismo los métodos de los geómetras. Siguiendo el ejemplo de Zabarella, Galileo interpretará el análisis y la síntesis como *resolutio* y *compositio*, atacando la física de Aristóteles, pero no su teoría de la ciencia, en la cual trata de buscar apoyo:

> Tengo por cierto que Aristóteles, en primer lugar, y por vía de los sentidos, de las experiencias y de las observaciones, procuraba asegurarse lo más posible con respecto a las conclusiones, y que a continuación buscaba los medios para llegar a demostrarlas, porque así se procede en la mayoría de los casos en las ciencias demostrativas. Y esto ocurre porque, cuando la conclusión es verdadera, sirviéndose del método resolutivo se puede llegar a encontrar alguna proposición ya demostrada, o llegar a algún principio notorio por sí mismo; pero si la conclusión fuera falsa, se podría ir al infinito sin encontrar nunca verdad conocida ninguna, caso de que no se hubiera hallado antes algo imposible o manifiestamente absurdo[27].

El científico debe observar la Naturaleza y traducir sus fenómenos a términos matemáticos. Aplicando a continuación el análisis (o método resolutivo), ha de indagar la existencia de teoremas ya demostrados, o de verdades *per se notae*, a partir de las cuales se justifique la solución del problema. De no ser así, o bien nos veremos llevados a contradicción, en cuyo caso la vía analítica elegida era inadecuada y hay que volver a empezar, o bien nos veremos conducidos a un proce-

26. *Le opere di Galileo Galilei*, 20 vols., Firenze, 1965-66, vol. VI, 232.
27. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* I, en *Opere*, vol. VII, 75.

so infinito que no tiene término, y por lo tanto tampoco resuelve el problema. Partiendo de los datos empíricos y de su expresión matemática hay que buscar *principios* explicativos para dichos fenómenos, que bien pueden ser teoremas previamente probados o, en el caso más típicamente galileano, principios propios a la ciencia correspondiente, como el de inercia o el del movimiento acelerado. Tal será el proceder en Física, no sólo de Galileo, sino de sus inmediatos sucesores, incluidos Descartes, Newton y Leibniz.

Galileo contrapuso directamente este nuevo procedimiento al de los escolásticos, que no era apto para el descubrimiento ni para la explicación científica. Empezó por la filosofía natural, iniciando su progresiva transformación en lo que hoy en día se llama *Ciencias Físicas*, pero sus sucesores ampliaron rápidamente el programa galileano a otros ámbitos del saber, dando lugar a la sucesiva matematización de diversas partes de lo que, en terminología medieval, se llamaba filosofía.

El hito principal en esta trayectoria, al menos desde el punto de vista metodológico al que nos estamos circunscribiendo, viene marcado sin duda por Descartes. En sus obras se encuentra, sobre todo, una reflexión amplia sobre los nuevos criterios metodológicos, que no aparece en los libros de Galileo. Obsérvese que ni Galileo ni Descartes intentaron axiomatizar las partes de la filosofía cuya matematización emprendieron. La interpretación de la filosofía *more geometrico* es muy distinta para ambos en comparación con, por ejemplo, Spinoza, e incluso con Newton. Si Galileo, por ejemplo, está más próximo a la interpretación de Zabarella (C)[28], Descartes será uno de los grandes representantes del análisis geométrico a lo Pappus (B), sin olvidar la fuerte impronta que marca en su pensamiento el paradigma algebraico naciente (D).

La segunda gran influencia de las matemáticas en la filosofía moderna está representada por Descartes, cuyas *Regulae ad directionem ingenii* (1628) y cuyo *Discours de la Méthode* (1637) han de ser considerados como los dos grandes manifiestos metodológicos de la filosofía moderna de inspiración matematizante. Los cuatro preceptos metodológicos básicos son, como es sabido, el de evidencia, el de división, el de orden y el de exhaución. En el caso de Descartes, la búsqueda de principios claros y distintos resulta mucho más necesaria, por la impronta escéptica presente en su pensamiento.

Si nos centramos en las reglas de inspiración claramente matemática, hay que destacar, en primer lugar, la propia definición de método del filósofo francés:

28. Para un estudio más amplio del método científico galileano, y de sus concepciones generales sobre la ciencia, pueden consultarse la obra de Butts y Pitt (1978), en particular los artículos de Wisan, Pitt y McMullin, así como la de Schuster y R.R. Yeo (1986). En esta última, A. Chalmers aborda las tesis de Feyerabend sobre las estratagemas retóricas y expositivas de Galileo, expuestas en su libro *Against Method*, caps. 6 a 8. Machamer, Finocchiaro y otros muchos han tratado también esta cuestión, que ha tenido bastante repercusión en los últimos años.

> Entiendo por método unas reglas ciertas y fáciles, que cualquiera que se sirviera de ellas con exactitud, nunca llegaría a tomar por verdadero nada falso[29].

Descartes no propugna sólo unas reglas para la ciencia, sino también para la filosofía. Accesibles a todo el mundo, breves y fáciles, su objetivo es ayudar a distinguir entre lo verdadero y lo falso, así como economizar esfuerzos y disgresiones en las meditaciones filosóficas. Cuando Descartes propone reglas para una ciencia determinada es mucho más concreto, como por ejemplo en el caso de la geometría, ciencia para la cual retoma plenamente el método de análisis y síntesis en la interpretación de Pappus:

> Así, al querer resolver algún problema, debe primero considerárselo como ya hecho, y dar nombre a todas las líneas que parezcan necesarias para construirlo, tanto a las incógnitas como a las otras. Después, sin tener en cuenta diferencia alguna entre las líneas conocidas y las incógnitas, debe recorrerse la dificultad conforme al orden que muestre, el más natural de todos, de modo que dependan mutuamente unas de otras, hasta que se encuentre el medio de expresar una misma cantidad de dos maneras; a lo cual se le llama una Ecuación, pues los términos de una de esas dos maneras son iguales a los de la otra[30].

Para hallar las ecuaciones de las distintas figuras geométricas, por ejemplo, hay que partir de las más sencillas, como la recta o la circunferencia, pasando de las ecuaciones de primer grado a las de segundo, a las de tercero, y así sucesivamente. Una vez que hemos conseguido expresar una figura por medio de una ecuación, podemos aplicar todas las reglas del álgebra a la determinación de las diversas componentes y propiedades de la figura geométrica.

De la misma manera, en filosofía hay problemas más simples y problemas más complejos: por analogía con la geometría, Descartes postula las siguientes reglas generales, a aplicar en toda investigación filosófica:

> La segunda, dividir cada una de las dificultades que vaya a examinar en tantas parcelas como ello sea posible y cuantas se requieran para resolverlas mejor. La tercera, conducir mis pensamientos por orden, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ir subiendo poco a poco, y como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros. Y la última, llevar a cabo por doquier enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que llegue a estar seguro de no haber omitido nada[31].

La influencia de la geometría y del álgebra lleva a Descartes a admitir la existencia de grados de dificultad en los problemas filosóficos como algo que viene dado, al igual que hay ecuaciones irresolubles de

29. *Regulae*, regla 4, en *Opera*, ed. Adam-Tannery, X, 371-372.
30. *Géométrie*, ed. Adam-Tannery, VI, 372.
31. *Discours de la Méthode*, ed. Adam-Tannery, VI, 19-20.

quinto grado o curvas mecánicas (no geométricas). Consiguientemente, Descartes introduce una nueva idea, totalmente alejada de la tradición dogmática y mucho más próxima a los postulados escépticos: puede haber problemas filosóficos que no son resolubles, y no por la finitud o carencia del entendimiento humano, sino precisamente porque se puede demostrar racionalmente que no son solubles. La especulación filosófica puede tener límites, lo mismo que el álgebra o que la geometría. Al conocimiento filosófico, por otra parte, se accede paso a paso, metódicamente, yendo de lo más sencillo a lo más complejo, y no por ningún golpe de inspiración o por vía iluminativa. Con ello, el racionalismo está estableciendo sus bases más firmes.

Para Descartes es posible acceder a los primeros principios (y no sólo de cada ciencia, sino a los principios generales del conocimiento) aplicando las reglas de un mismo método, que son útiles para cualquier tipo de indagación. Las *Meditaciones* y el *Discurso del Método* representan precisamente la manera en la que Descartes, aplicando su método, que permite superar las dudas escépticas, consiguió remontarse hasta una verdad indudable, el *cogito*, que junto con la existencia de Dios es el principio fundamentador de todos nuestros conocimientos. El método analítico de inspiración matemática reveló así su potencialidad, al permitir una unificación del saber de nuevo cuño, que es constitutiva del racionalismo. Los principios cartesianos para la filosofía primera fueron criticados por autores como Hobbes, Spinoza y Leibniz. Sin embargo, la inspiración matematizante permanece también en ellos, aunque la aplicación de dicha tendencia les pueda llevar a principios filosóficos distintos. En este sentido, la influencia (metodológica) de las matemáticas sobre la filosofía alcanza los estratos más elevados de la especulación filosófica, aunque sea produciendo diferentes resultados en unos y otros autores.

Citemos brevemente el caso de Hobbes, que acaso resulta menos conocido que los de Spinoza o Leibniz. Tras su tardío contacto con las demostraciones y métodos de Euclides, Hobbes se convirtió en un ferviente partidario de ellos, hasta el punto de acometer la empresa de aplicar dicha metodología a la propia política, así como Spinoza lo había intentado con la ética. Independientemente del mayor o menor valor de los resultados a los que llegó aplicando el «arte de los geómetras», al que llama *Logística*, la pretensión misma de elaborar una política *more geometrico* resulta reveladora de la profunda influencia que los métodos de las matemáticas ejercieron sobre la filosofía del siglo XVII.

Hobbes fue un admirador de Galileo, a quien considera como «el primero que nos abrió la puerta de la filosofía natural universal»[32], pero en cambio se mostró crítico con respecto al álgebra de Vieta y Descartes. Afirmó repetidas veces su interés por el método de análisis

32. Véanse las *English Works* de Thomas Hobbes, ed. W. Molesworth, I, VIII.

y síntesis de los geómetras, entendiendo que ambas fases eran estrictamente recíprocas: la concepción «direccional» que criticaban Hintikka y Remes. Al formular su concepción del método científico y del método geométrico, sin embargo, apunta temas interesantes, que nos permiten comprobar el avance de la influencia de la matemática en filosofía:

> *Análisis* es un razonamiento continuado a partir de las definiciones de los términos de una proposición que suponemos verdadera, y a continuación de las definiciones de los términos de las definiciones precedentes, y así sucesivamente, hasta que lleguemos a alguna cosa conocida, de donde resulta que la composición es la demostración de la verdad o falsedad; y esta composición o demostración es lo que llamamos *Síntesis*. Arte *Analítica*, por consiguiente, es aquella mediante la cual nuestra razón procede a partir de algo supuesto hasta los principios, esto es, hasta las primeras proposiciones, o hasta algo que es conocido gracias a éstas, hasta que lleguemos a tener tantas proposiciones conocidas como sean suficientes para la demostración de la verdad o falsedad de la cosa supuesta. El arte misma de la demostración se llama *Sintética*[33].

Este pasaje de Hobbes muestra el avance de la metodología matemática en ámbitos tales como el análisis lógico del lenguaje. La sustitución de la lógica aristotélica comienza, y dicha labor será continuada por los lógicos de Port-Royal y por Leibniz, entre otros. Hobbes estableció una estrecha conexión entre el análisis y las artes del descubrimiento científico, mientras que la síntesis tenía que ver con la exposición (*expounding*), es decir, con lo que en el siglo XX se ha venido llamando contexto de justificación. Con ello señaló un punto crucial para la metodología científica, que luego fue ampliamente desarrollado por Leibniz: el *ars inveniendi*. Sin embargo, no llegó al tema central de este último autor, para quien la señal de una buena aplicación de la fase sintética estriba siempre en que, además de haber probado rigurosamente la cuestión propuesta, la síntesis ha debido de producir combinatoriamente nuevos conocimientos, nuevos hechos, nuevas nociones; algunas inesperadas. Esta conexión con el arte de inventar, apuntada en Hobbes, dará su plena magnitud a la reinterpretación moderna del método de los geómetras griegos.

La filosofía también debe proceder por análisis y síntesis, o por resolución y composición. La posibilidad de una política *more geometrico* va ligada en Hobbes a este nuevo análisis de los términos por medio de definiciones, en el que tendrá a Leibniz como seguidor aventajado. Bien entendido que, para Hobbes, el conocimiento científico siempre es condicional («si... entonces»), por oposición al conocimiento absoluto que nos viene proporcionado por nuestros sentidos. Las conclusiones del razonamiento científico, sin embargo, son verdades eternas e inmutables, de la misma manera que los axiomas de Euclides lo son. Para ello basta con remontarse a principios que, a la manera de Descartes esta vez, sean indudables desde el punto de vista de la expe-

33. *De Corpore*, en *o.c.* I, 309-310.

riencia. La autoevidencia vuelve a ser la marca de los principios, justificada esta vez por el carácter absoluto de nuestro conocimiento empírico. La posibilidad de una ciencia política *more geometrico* deriva de esta teoría hobbesiana del conocimiento, que muy brevemente hemos resumido.

Si volvemos a la escuela cartesiana, podemos encontrarnos con formulaciones tan claras como las de Arnauld y Nicole en *La Logique ou l'art de penser de Port-Royal*, para quienes, entre las partes de la lógica, la metodología es «sin duda una de las más útiles e importantes»[34]. Dentro de ella, el análisis y la síntesis (que incluye ya el análisis lógico de los términos al objeto de depurar la terminología filosófica) siguen ocupando un lugar destacado:

> El análisis se basa principalmente en la atención que se presta a lo que es conocido respecto de la cuestión que se quiere resolver; (...) difiere de la composición en que se toman esas verdades conocidas para el examen particular de la cosa que nos proponemos conocer, y no las cosas más generales, como suele hacerse en el método doctrinal[35].

Como puede apreciarse, los preceptos de los geómetras griegos resultan ya casi irreconocibles en estas nuevas versiones del análisis y de la síntesis, que pasarán a ser canónicas durante el siglo siguiente. Ya no se trata de analizar figuras geométricas, sino proposiciones, al objeto de determinar su verdad o falsedad. Nicole y Arnauld usarán, lo mismo que Leibniz, el criterio de inclusión del predicado en el sujeto como marca de analiticidad: «todo lo que está incluido en la idea clara y distinta de una cosa puede ser afirmado de ella con verdad», puede leerse en la *Lógica* de Port-Royal[36]. Este tipo de formulaciones pasan a ser los nuevos axiomas de la epistemología racionalista, que luego son aplicados metódicamente a la resolución de problemas filosóficos. Autores como Pascal, Malebranche y Spinoza, de los que resulta imposible ocuparse aquí con detalle, expresaron ideas similares, aunque matizando sus posturas en torno al método científico por diferenciación con las cartesianas[37]. Sin embargo, la obra de Arnauld y Nicole fue la más influyente y definitoria de la metodología. Más orientados a la axiomatización de la ciencia que el propio Descartes, y coincidiendo en ello con Pascal y Spinoza, los lógicos de Port-Royal sistematizaron por primera vez una concepción canónica del método científico, que por supuesto era aplicable a la filosofía, en la medida en que ésta era considerada a su vez como un saber científico.

34. A. Arnauld y P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, ed. P. Clair y F. Girbal, Paris, 1965, 291.
35. *Ibid.*, 303-304.
36. *Ibid.*, 319.
37. La obra de Arndt (1971) desarrolla un amplio estudio sobre las distintas concepciones del método en la segunda mitad del siglo XVII.

VI. CIENCIA Y FILOSOFIA EN NEWTON Y LEIBNIZ

Llegamos con ello a la parte final de este trabajo, en la que partiremos de la nueva forma de análisis descubierta por Newton y Leibniz, el análisis infinitesimal (o análisis matemático, en el sentido contemporáneo del término), con el logro incuestionable de haber aportado un tratamiento preciso a cuestiones que involucran lo infinito, para terminar con unas sucintas consideraciones en torno al nuevo binomio filosofía/ciencia que, de manera muy distinta, y muchas veces opuesta, se expresa en la obra en ambos autores.

Así como Galileo fue capaz de analizar, y luego de sintetizar por medio de experimentos imaginarios (o en su caso en el laboratorio), el movimiento, asimismo Newton y Leibniz propusieron un *Analysis Infinitorum*, que había sido preludiado por Cavalieri, S. Vicent, Wallis y otros muchos. Frente al álgebra cartesiana, el nuevo cálculo es capaz de proponer construcciones simbólicas (fórmulas) para muchas más figuras y cuerpos geométricos que los estudiados por Descartes y sus sucesores. El propio movimiento (de los astros, de los cometas, de las aguas del mar en las mareas, etc.) puede ser analizado con mucho mayor detalle y precisión si se utiliza el nuevo cálculo diferencial (o de fluxiones) que si se recurre a la geometría, al modo de Galileo.

Mas lo esencial del nuevo análisis no estriba en su capacidad para resolver (y recomponer) problemas clásicos, sino sobre todo en su potencialidad para generar problemas y resultados nuevos. Las integrales surgen por ampliación del concepto, ya revolucionario, de serie infinita; pero van más allá, dando lugar a aplicaciones insospechadas de las nuevas técnicas.

Inexorablemente, Newton y Leibniz se vieron llevados a definir una nueva noción de análisis y de síntesis, y en general de método científico: la nueva filosofía comenzaba a ejemplarizarse, al mostrar que la problemática filosófica empezaba a ser engendrada por el progreso de la ciencia.

Refiriéndose al debate anterior en torno al análisis y la síntesis, Newton propuso nuevas ideas:

> En Filosofía Natural como en Matemáticas, la investigación de las cosas difíciles mediante el método del Análisis debería de preceder al método de Composición. Este Análisis consiste en hacer Experimentos y Observaciones, y en extraer conclusiones generales a partir de ellas por Inducción, no admitiendo otras objeciones en contra de las conclusiones más que aquellas que provienen de los experimentos o de ciertas otras verdades... Mediante este tipo de Análisis podemos proceder de los compuestos a los ingredientes, y del movimiento a las fuerzas que lo producen; y, en general, de los efectos a sus causas, y de las causas particulares a las más generales, hasta que la argumentación concluya en la más general. Esto es el método de Análisis; y la Síntesis consiste en asumir las causas descubiertas y establecidas como principios, y explicar por medio de ellas los fenómenos que de ellas se derivan, y en probar las explicaciones[38].

38. Isaac Newton, *Optics or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, [4]1730.

Newton presentó su cosmología en base a definiciones y leyes generales, conforme a criterios axiomatizadores rigurosos; sin embargo, dicha síntesis deductiva tenía como substrato una serie de reglas que caracterizan al análisis como un método plenamente experimental, al menos cuando se aplica a la física. Se parte de fenómenos, que hay que explicar. Tras llevar a cabo observaciones, por medio de instrumentos científicos y en los laboratorios correspondientes, se infieren conclusiones por vía inductiva a partir de los datos. Sigue una fase falsatoria, en la que se comprueba si hay objeciones o no a dichas conclusiones. Elevadas a definitivas, las conclusiones (o hipótesis generales) pasan a ser leyes y principios para la física. Los fenómenos iniciales pueden ser, por ejemplo, movimientos. Las causas de dichos efectos fenoménicos son fuerzas, muchas veces no perceptibles (o campos gravitatorios, como se dirá a partir de Einstein). Se intenta buscar siempre la causa (o el argumento) más general.

En cuanto a la síntesis ulterior, de ninguna manera se reduce al proceso inverso. La síntesis es la escritura misma de los *Principia* (o de la *Optica*) *more geometrico*. A través de dicha escritura, basada siempre en fórmulas matemáticas (y en su caso en el cálculo de fluxiones), los fenómenos quedan explicados: pero la explicación científica ha de ser, además, demostrativa, de tal manera que no quede duda de que no se están proponiendo vanas hipótesis, sino la razón misma o el por qué de los fenómenos: por eso Newton retoma la terminología de causas y efectos. En su tercera interpretación (C), el método de Pappus queda identificado con el de Newton, previa una readaptación radical a las exigencias de la nueva ciencia, que usa instrumentos, laboratorios de experimentación, técnicas de computación y de interpolación sofisticadas para operar con los datos y, por supuesto, que está apoyada por una institución científica tan poderosa como la Royal Society, la cual no vacilará en recurrir a panegiristas para propagar las nuevas teorías.

Martha Fehér ha explicado la innovación newtoniana en lo que respecta a la metodología de análisis y síntesis así:

> Él explicó lo más conocido por medio de lo menos conocido, o incluso de lo deconocido; lo claro y lo familiar por medio de lo remoto, escondido o incluso obscuro (...) Newton es alguien con quien las entidades genuinamente teóricas (por ejemplo, la fuerza de gravedad, aparecen en Física) (M. Fehér, 1986, 62).

Lo esencial es que haya una relación matemática (y no simplemente geométrica) entre los datos observacionales y las fórmulas propuestas para explicar los fenómenos medidos mediante dichos datos. Teoría y experiencia se interrelacionan a través de dos instrumentos científicos básicos: las tablas de datos, en las cuales se expresan mediciones de fenómenos que han sido realizadas y reelaboradas conforme a técnicas analíticas complejas, y las fórmulas matemáticas sintéticas mediante las cuales se expresan las leyes científicas. La matematiza-

ción de la filosofía natural es un hecho, pero su puesta a punto ha inducido profundas transformaciones en las nociones de método y de ciencia. A partir de este momento, los *Principia* serán un modelo metodológico para los científicos, independientemente de la disciplina de la que se ocupen, pero también para los filósofos, quienes tendrán que elaborar sus teorizaciones sobre la Naturaleza partiendo, como mínimo, del dominio de la obra newtoniana. Ni la física de Aristóteles ni las Escrituras sirven ya para argumentar sobre cosmología: y sólo ha pasado un siglo desde que el Colegio Romano trataba de justificar el carácter científico de las matemáticas en base a Aristóteles y sus *Analíticos*.

Leibniz fue también sensible a los nuevos aspectos de la ciencia moderna, pero no priorizó a la física como modelo del conocimiento científico, tratando, por otra parte, de armonizar la tradición filosófica con los nuevos métodos de la ciencia moderna.

Aunque también criticó, como Newton, el álgebra cartesiana, Leibniz orientó sus esfuerzos hacia la construcción de un *Ars Characteristicae*, en la cual se englobarían y perfeccionarían los diversos sistemas de signos utilizados por científicos y filósofos para expresar sus ideas y descubrimientos. Dicha *Characteristica Universalis* constituye el gran proyecto leibniciano, tal y como he expuesto en otro lugar (Echeverría, 1981, 114-120). Me ocuparé aquí exclusivamente del modo de construirla y de utilizarla como instrumento para el descubrimiento y la invención, puesto que Leibniz propone su concepción del método científico, y en particular del análisis y de la síntesis, en este contexto. Las reglas metodológicas de Leibniz están expuestas en numerosos escritos, pero sobre todo en el fragmento titulado *De la Sagesse*, en el que contrapone sus ideas a las de Descartes y los lógicos de Port-Royal.

El análisis leibniciano parte de los términos y de las definiciones, tratando de buscar los *requisitos* de cada uno de los términos científicos básicos. Es, por tanto, un análisis *lógico*, pues su objetivo consiste en mejorar el lenguaje científico y la estructura conceptual de las teorías. El límite del análisis lo constituyen las *nociones primitivas*, es decir, aquellas que son inteligibles por sí mismas, sin que podamos remitirnos a otras más generales para definirlas. A partir de entonces comienza la fase de síntesis:

> Teniendo el catálogo de los pensamientos simples se estará en situación de volver a empezar *a priori* y de explicar el origen de las cosas, tomado desde su origen con un orden perfecto y con una combinación o síntesis perfectamente acabada[39].

De entre las cinco interpretaciones dadas al método de análisis/síntesis de los griegos, hemos visto que Newton y Galileo optaron resueltamente por la tercera, como Descartes lo había hecho por la

39. G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften* (1961), VII, 82-85.

segunda. Leibniz, en cambio, trata de conjugar la interpretación lógico-deductiva de Proclo con la tradición combinatoria de Lulio y de Kircher. La característica universal ha de ser investigada mediante el análisis de las nociones (y la mejora de los signos que las expresan); pero su utilidad y su verdad se muestran en la capacidad inventiva que los nuevos sistemas de signos muestren al combinarse. La marca distintiva del buen uso del método radica, por una parte, en el hallazgo de nuevas definiciones a lo largo de la fase de análisis, y por otra en la producción de invenciones útiles (resolución de problemas, planteamiento de otros nuevos, etc.) en la fase de síntesis. La síntesis ha de suministrar nuevos teoremas, nuevos hechos o nuevos artefactos, siendo básicamente combinatoria; de lo contrario, el análisis había sido defectuoso:

> Es frecuente equivocarse al llamar práctica a lo que es teoría, y viceversa. Pues un obrero que no sepa latín ni Euclides, si es una persona hábil y conoce las razones de aquello que hace, poseerá en verdad la teoría de su arte y será capaz de encontrar soluciones en todo tipo de ocasiones. Por el contrario, un semisabio hinchado de una ciencia imaginaria proyectará máquinas y edificios que no tendrán éxito, al no poseer toda la teoría que le haría falta[40].

El éxito del cálculo diferencial radica en la posibilidad de estudiar curvas y figuras nuevas, que hasta entonces no habían sido consideradas por físicos ni matemáticos: las distribuciones binomiales de Bernouilli o la curva normal de Gauss constituyen un buen ejemplo del *ars inveniendi* en matemáticas. La señal distintiva de la característica es su aplicabilidad a partir de reglas muy sencillas de combinación de signos. Leibniz supo así discernir una de las peculiaridades de la ciencia moderna.

Terminaremos con unas breves consideraciones finales sobre la noción de ciencia que se desprende de la obra de Newton y de Leibniz, así como sus relaciones con la filosofía.

Ambos coinciden en un punto fundamental: el escenario desde el cual se investiga ha cambiado. Salvo honrosas excepciones, ya no son las Universidades, ni la propia mente o el gabinete privado, los lugares desde los cuales cabe indagar y conocer. El filósofo/científico precisa de medios, de instrumentos, de laboratorios, de bibliotecas, de redes institucionales para difundir y contrastar sus descubrimientos. La emergencia de la ciencia moderna es indisociable de la aparición de academias, sociedades científicas, laboratorios experimentales, bibliotecas públicas, museos y revistas especializadas, sin perjuicio de que el libro o el tratado puedan finalmente compendiar las nuevas aportaciones y difundirlas al público.

En segundo lugar, la investigación no debe estar sometida a dogmas previos: las propias reglas del método científico han de ser revisables.

40. *Ibid.*, 172-173.

La ciencia y la filosofía modernas emergen contra una concepción estática e intemporal del saber, afirmándose como fuerza transformadora del mundo y de la sociedad: el apelativo de «revolución científica», y en particular de «revolución metodológica», resulta perfectamente adecuado para calificar la transformación operada a lo largo del siglo XVII, que había sido preparada en la segunda mitad del XVI.

En tercer lugar, la investigación tiene una fuerte componente experimental, y no ya simplemente empírica: las observaciones y los experimentos son diseñados y construidos previamente, sin que vengan dados por la Naturaleza. Subyace una lógica de la invención, y no sólo del descubrimiento. Consiguientemente, la actividad investigadora requiere una financiación, que ligará a los sabios a mecenas, nobles e instituciones.

En cuarto lugar, las matemáticas pasan a ser la expresión paradigmática del análisis, y ello tanto en el caso de los científicos teóricos como en el de los experimentales. Estos últimos han de ordenar y presentar sus datos conforme a fórmulas y ecuaciones.

Se configuran por tanto dos grandes talantes para la investigación, de los que Newton y Leibniz son adecuados representantes. Un cierto grupo de pensadores concentrará sus esfuerzos en la experimentación y en la contrastación de teorías e hipótesis con los datos obtenidos por medio de la observación. Un segundo grupo se dedicará a investigar las notaciones, las fórmulas y los sistemas de signos que han de ser usados para ordenar, categorizar y computar los datos empíricos, así como para inferir a partir de dichas formulaciones nuevas consecuencias que, a su vez, puedan ser luego contrastadas experimentalmente.

En este marco de organización del saber, la filosofía queda separada, en un lugar indefinido que Hume y Kant tratarán de redefinir. Las tentativas de exponer la filosofía *more geometrico*, con ser significativas y relevantes, no resolvieron el problema del método filosófico; los científicos, en cambio, supieron recoger la pluralidad de acepciones del método de análisis y síntesis para, tras depurarla, instituir dos grandes métodos: el análisis formal y el análisis experimental. La escisión entre las ciencias formales y las ciencias experimentales, preludiada por Leibniz y Newton a finales del siglo XVII, no pudo ser integrada en la investigación filosófica, la cual, todo lo más, absorbió una parte de la nueva metodología, la referente a las ciencias formales. No cabe hablar de una filosofía experimental, en la que se apliquen las reglas del método correspondiente con el mismo rigor con el que Spinoza, por citar un ejemplo, utilizó el *more geometrico* para exponer su ontología y su ética.

Por ello Newton y Leibniz (junto con sus contemporáneos) deben ser considerados como un punto de no retorno en las relaciones entre ciencia y filosofía. A partir de ellos, ni siquiera los Enciclopedistas llegaron a reproducir esa influencia mutua entre el pensamiento filosófico y la metodología científica que muy sucintamente hemos tratado de resumir aquí.

BIBLIOGRAFIA

Adam, Ch.E. (1885), *De Methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium*, Hachette, Paris.

Agassi, J. (1964): «Scientific Problems and their roots in Metaphysics», en M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy*, 189-211.

Apostle, H.G. (1952), *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, University of Chicago.

Arndt, H.W. (1971), *Methodo Scientifica Pertractatum*, De Gruyter, Berlin.

Ayer, A. y otros (1975), *Filosofía y Ciencia*, Cuadernos Teorema, Valencia.

Baldini, U. (1983), «Ch. Clavius and the scientific scene in Rome», en G.V. Coyne *et al.* (eds.), *Gregorian Reform of the Calendar*, Specola Vaticana, Vaticano, 137-169.

Bayle, P. (1702), *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam.

Belaval, Y. (1960), *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, Paris.

Blake, R.M., C.J. Ducasse y E.H. Madden (1960), *Theories of Scientific Method: the Renaissance through the Ninetheenth Century*, Univ. of Washington Pr., Seattle.

Blancanus, I.B. (1615), *De mathematicarum natura Dissertatio*, Bolonia.

Blancanus, I.B. (1620), *Sphaera Mundi*, Bolonia.

Bos, H.J.M. (1981), «On the representation of curves in Descartes's Geometry»: *Archive for History of Exact Sciences 24*, 295-338.

Bos, H.J.M. (1984), «Arguments on Motivation in the Rise and Decline of a Mathematical Theory: the 'Construction of Equations' 1637-ca.1750»: *Archive for History of Exact Sciences 30*, 331-380.

Boyer, C.B. (1946), «Proportion, Equation, Function: three steps in the development of a Concept»: *Scripta Mathematica 12*, 5-13.

Boyer, C.B. (1959), «Descartes and the Geometrization of Algebra»: *American Mathematical Monthly* 66, 390-93.

Brunschvicg, L. ([3]1929), *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris.

Burchardt, H. (1980), *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Philosophia Verlag, München.

Burnyeat, M. (ed.) (1983), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley.

Butts, R.E. (1978), «Some Tactics in Galileo's Propaganda for the Mathematization of Scientific Experience, en R.E. Butts y J.C. Pitt (eds.) (1978), 59-86.

Butts, R.E. y J. Davis (eds.) (1970), *The Methodological Heritage of Newton*, OUP, Oxford.

Butts, R.E. y J.C. Pitt (eds.) (1978), *New Perspectives on Galileo*, Reidel, Dordrecht.

Cantor, M. (1880-1898), *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Leipzig.

Carugo, A. (1983), «Giuseppe Moleto: Mathematics and the Aristotelian Theory of Science at Padua in the 2d Half of the 16th Century», en C. Oliveri (ed.), *Aristotelismo veneto e cultura moderna*, Antenore, Padova, v. I, 509-517.

Cassirer, E. (1911), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin/Darmstadt.

Cassirer, E. (1946), «Galilei's Platonism», en M.H. Ashley Montagu (ed.), *Studies in the History of Science and Learning*, New York, 277-297.

Cassirer, E. (1967), «Mathematical Mysticism and Mathematical Science», en E. McMullin (ed.), *Galileo: Man of Science*, New York, 338-351.

Chalmers, A. (1986), «The Galileo that Feyerabend missed: an improved case against method», en J.A. Schuster y R.R. Yeo (eds.), *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*, Reidel, Dordrecht.

Clavius, Ch. (ed.) (1589), *Euclidis Elementorum libri XV*, Roma.

Colodny, R. (ed.) (1962), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh.

Cornford, F.M. (1932), «Mathematics and Dialectics in the Republic VI-VII»: *Mind*, NS, *41*, 37-52 y 173-190.

Crapulli, G. (1969), *Mathesis Universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma.
Crescini, A. (1965), *Le origini del metodo analitico: Il Cinquecento*, Del Bianco, Udine.
Crescini, A. (1972), *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Roma.
Crombie, A.C. (1971), *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science (1100-1700)*, Clarendon, Oxford.
Dear, P. (1987), «Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century»: *Studies in History and Philosophy of Science 18*, 2, 133-175.
Descartes, R. (1897), *Oeuvres* (ed. Adam-Tannery), reimpr. Vrin, Paris, 1964.
Diemer, A. (ed.) (1970), *Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchung*, Hain, Meisenheim.
Dolan, S.E. (1950), «Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse»: *Laval Théologique et Philosophique* 6, 9-62.
Drake, St. (1978), «Ptolemy, Galileo and Scientific Method»: *Studies in History and Philosophy of Science* 9, 99-115.
Dumont, J.-P. (1978), «Mos geometricus, mos physicus», en *Les Stoiciens et leur Logique*, Actes du Colloque de Chantilly 18-22 sept. 1976, 121-134.
Echeverría, J. (1981), *Leibniz: el autor y su obra*, Barcanova, Barcelona.
Echeverría, J. (1987), *Análisis de la identidad*, Granica, Barcelona.
Elkana, Y. (ed.) (1974), *The Interaction between Science and Philosophy*, Atlantic Highlands, N.J.
Engfer, H.-J. (1978), «Rezension von Hintikka-Remes 'The Method of Analysis'»: *Erkenntnis 13*, 327-337.
Engfer, H.-J. (1982), *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
Essler, W.K. y H.-J. Engfer (1973), «Analyse», en H. Kring *et al.* (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 3 vols., München, I, 65-78.
Fehér, M. (1986), «The method of analysis-synthesis and the structure of causal explanation in Newton»: *International Studies in the Philosophy of Science 1*, 60-84.
Feyerabend, P. (1975), *Against Method*, NLB, London.
Feyerabend, P. (1970): «Problems of Empiricism», en R. Colodny (ed.), *The Nature and Function of Scientific Theories*, Univ. of Pittsburgh Press.
Finocchiaro, M.A. (1980), *Galileo and the Art of Reasoning*, Dordrecht, Reidel.
Francke, G.S. (1805), *Über die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie*, Berlin, reimpr. *Aetas Kantiana* 76, Bruxelles, 1968.
Galeno, C. (1821), *Claudii Galeni Opera Omnia* (ed. C.G. Kühn), 20 vols., Leipzig, reimpr. Olms, Hildesheim, 1964.
Galluzzi, P. (1973), «Il Platonismo del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo», en P. Zambelli (ed.), *Ricerce sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari, 37-79.
Galley, N. (1958), «Greek Geometrical Analysis»: *Phronesis 3*, 1-14.
Gerhardt, C.I. (1855), *Die Entdeckung der höheren Analysis*, Halle.
Giacobbe, G.C. (1972a), «Il *Commentarium de Certitudine Mathematicarum Disciplinarum* di Alessandro Piccolomini»: *Physis 14*, 162-193.
Giacobbe, G.C. (1972b), «Francesco Barozzi e la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*»: *Physis 14*, 357-374.
Gilbert, N.W. (1960), *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York.
Granger, G.-G. (1981), «Philosophie et mathématique leibniziennes»: *Revue de Métaphysique et de Morale 86*, 231-263.
Günther, S. (1887), *Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen Mittelalter bis zum Jahre 1525*, Berlin.

Hatfield, G. (1990), «Methaphysics and the new science», en D. C. Lindberg y R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 93-166.
Grant, H. (1990), «Geometry and Politics: Mathematics in the Thought of Thomas Hobbes»: *Mathematics Magazine 63*, 147-154.
Hartmann, R.S. (1970), «El método científico de análisis y síntesis»: *Dianoia* 1970, 42-65.
Heath, C.L. (ed.) (1908), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 3 vols., reimpr. Dover, New York.
Heath, T. (1949), *Mathematics in Aristotle*, OUP, Oxford.
Heiberg, J.L. (1904), «Mathematische zu Aristoteles», *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.*, 1-49.
Heinekamp, A. (1972), «Ars characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz»: *Tijdschrift voor Filosofie 34*, 446-488.
Heinekamp, A. (1976), «Sprache und Wirklichkeit bei Leibniz», en H. Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, De Gruyter, Berlin, 518-570.
Hintikka, J. (1973), «Kant and the Tradition of Analysis», en J. Hintikka, *Logic, Language-Games and Information*, OUP, Oxford, cap. 9.
Hintikka, J. y U. Remes (1974), *The Method of Analysis: its Geometrical Origin and its General Significance*, Reidel, Dordrecht.
Hobbes, Th. (1973), *English Works* (ed. W. Molesworth).
Hoffbauer, J.Ch. (1810), *Über die Analysis in der Philosophie*, Halle.
Hofmann, J.Eh. (1949), *Die Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Mathematik während des Aufenthaltes in Paris (1672-1676)*, Leibniz Verlag, München.
Jardine, N. (1976), «Galileo's Road to Truth and Demonstration Regress»: *Studies on History and Philosophy of Science 7*, 277-318.
Jardine, N. (1979), «The Forging of Modern Realism: Clavius and Kepler against the Sceptics»: *Ibid. 10*, 141-173.
Kircher, A. (1663), *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, Roma.
Kraus, P.A. (1983), «From Universal Mathematics to Universal Method: Descartes' Turn in Rule IV of the Regulae»: *Journal of the History of Philosophy 21*, 159-174.
Knorr, W.R. (1975), *The Evolution of the Euclidean Elements*, Reidel, Dordrecht.
Knorr, W.R. (1982), «Infinity and Continuity: the Interaction of Mathematics and Philosophy in Antiquity», en N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, New York, 112-145.
Koyré, A. (1935), *Études Galiléennes*, Hermann, Paris, 3 vols.
Koyré, A. (1943), «Galileo and Plato»: *Journal of the History of Ideas 4*, 400-408.
Koyré, A. (1966), «L'apport scientifique de la Renaissance», en *Études de la pensée scientifique*, Paris, 38-47.
Koyré, A. (1968), *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Lachterman, D.R. (1989), *The Ethics of Geometry*, Routledge, New York.
Lakatos, I. (1976), *Proofs and Refutations*, Cambridge University Press.
Lakatos, I. (1978), *Mathematics, Science and Epistemology: Philosophical Papers,* vol. II, Cambridge University Press.
Lakatos, I. y A. Musgrave (eds.) (1967), *Problems in the Philosophy of Science*, North Holland, Amsterdam.
Laudan, L. (1968), *Theories of Scientific Method from Plato to Mach: a Bibliographical Review*: *History of Science 7*, 1-63.
Le Blond, J.M. (1939), *Logique et Méthode chez Aristote*, Vrin, Paris.

Lee, H.D.P. (1935), «Geometrical Method and Aristotle's Account on the First Principles»: *Classical Quarterly* 29, 113-129.
Leibniz, G.W. (1849), *Mathematische Schriften* (ed. C.I. Gerhardt), 7 vols., Berlin, reimpr. Olms, Hildesheim, 1962.
Leibniz, G.W. (1875), *Philosophische Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), 7 vols., Berlin, reimpr. Olms, Hildesheim, 1960-61.
Leibniz, G.W. (1903), *Opuscules et fragments inédits* (ed. L. Couturat), Paris, reimpr. Olms, Hildesheim, 1966.
Lenoir, T.J. (1979), «Descartes and the Geometrization of Thought: the Methodological Background of Descartes' Géométrie»: *Historia Mathematica* 6, 355-379.
Lindberg, D.C. y R.S. Westman (eds.) (1990), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press.
Machamer, P.K. (1973), «Feyerabend and Galileo»: *Stud. Hist. Phil. Sci. 4*, 1-46.
Madden, E. (1959), *Theories of Scientific Method from the Renaissance to the Nineteenth Century*, University of Washington Press, Seattle.
McKeon, R. (1965), «Philosophy and the Development of Scientific Methods»: *Journal of the History of Ideas* 27, 9 0-110.
Mahoney, M.S. (1968/69), «Another Look at Greek Geometrical Analysis»: *Archive for History of Exact Sciences* 5, 319-348.
Mahoney, M.S. (1984), «Changing Canons of Mathematical and Physical Intelligibility in the Later 17th Century»: *Historia Mathematica 11*, 417-423.
Matthews, M.R. (1989), *The Scientific Background to Modern Philosophy (Selected Readings)*, Hackett, Indianapolis.
Maugras, J.B. (1806), *Dissertation sur l'analyse en Philosophie*, Paris.
McMullin, E. (ed.) (1967), *Galileo, Man of Science*, New York.
McMullin, E. (1978), «The Conception of Science in Galileo's Work», en R.E. Butts y J.C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, Reidel, Dordrecht, 209- 257.
Meyer, E. (1894), *Humes and Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt*, reimpr. Olms, Hildesheim, 1980.
Mignucci, M. (1965), *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze.
Milhaud, G. (1934), *Les philosophes géomètres de la Grèce*, Alcan, Paris.
Mittelstrass, J. (1970), *Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Springer, Berlin.
Moll, K. (1978), *Der junge Leibniz*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
Müller, K., H. Schepers y W. Totok (eds.) (1975), *Der Wissenschaftsbegriff in den Natur- und in den Geisteswissenschaften*, Steiner, Wiesbaden.
Nathan, E. (1979), «Notas sobre la intervención de la filosofía y la teología en el desarrollo del concepto de fuerza durante el siglo XVII»: *Dianoia 25*, 87-100.
Naux, Ch. (1983), «Le père Ch. Clavius (1537-1612), sa vie et son oeuvre»: *Revue des questions scientifiques 154*, 55-67, 181-193 y 325-347.
Navarro Cordón, J.M. (1972), «Método y filosofía en Descartes»: *Anales del Seminario de Filosofía 7*, 39- 63.
Newton, I. (1967-1972), *Mathematical Papers* (ed. D.J. Whiteside y M.A. Hooskin), 4 vols., Cambridge University Press.
Newton, I. (1979), *Unpublished Papers* (ed. A.R. y M.B. Hall), Cambridge University Press.
Oeing-Hanhoff, L. (1971), «Analyse/Synthese», en J. Richter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, I, 232-248.
Olaso, E. de (1987), «Leibniz and Scepticism», en R. Popkin y Ch. B. Schmitt (eds.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Hannover, 133-167.
Olschi, C. (1943), «Galileo's Philosophy of Science»: *Philosophical Review 52*, 349-365.

Pappi, A. (1594), *Mathematicae collectiones a Federico Commandino Urbinate in Latinum conversae, et commentariis illustratae*, Venecia.
Pérez Ballestar, J. (ed.) (1983), *Análisis y Síntesis*, 2 vols., Universidad de Salamanca.
Pitt, J.C. (1978), «Galileo: Causation and the Use of Geometry», en R.E. Butts y J.C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, Reidel, Dordrecht, 181-195.
Popkin, R.H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California, Berkeley.
Popkin, R.H. y Ch. B. Schmitt (eds.) (1987), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Hannover.
Poppi, A. (1972), *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova.
Proclo (1873), *Procli Diadochi in Primum Euclidis Librum Commentarii* (ed. G. Friedlein), Teubner, Leipzig.
Rábade, S. (1972), «Método y filosofía en el empirismo inglés. Bacon y Hobbes»: *Anales del Seminario de Metafísica* 7, 7-38.
Rábade, S. (1981): *Método y pensamiento en la modernidad*, Narcea, Madrid.
Randall, J.H. Jr. (1961), *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova.
Randall, J.H. Jr. (1968), «The Development of Scientific Method in the School of Padua», en P.O. Kristeller y Ph.P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays*, New York, 217-251.
Régis, L. (1948), «Analyse et synthèse dans l'oeuvre de Saint Thomas», en *Studia Mediaevalia*, Flandrorum, Brujas, 303-330.
Rehder, W. (1981), «Die Analysis und Synthesis bei Pappus»: *Philosophia Naturalis* 19.
Rey Pastor, J. (1926), *Los matemáticos españoles en el siglo XVI*, Scientia, Madrid.
Robert, A. (1939), «Descartes et l'analyse des anciens»: *Archives de Philosophie* 13, 221-242.
Robinson, R. (1936), «Analysis in Greek Geometry»: *Mind XLV*, 464-473, reimpr. en *Essays in Greek Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1969, 1-15.
Röd, W. (1970), «Geometrischer Geist und Naturrecht», en *Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss.*, Phil-Hist. Kl., 70.
Rose, P.L. (1975), *The Italian Renaissance of Mathematics*, Droz, Genève.
Sánchez, F. (1955), *Opera Philosophica* (ed. Carvalho), Coimbra.
Sacksteder, W. (1980), «Hobbes: the Art of the Geometricians»: *Journal of the History of Philosophy* 18, 131-146.
Schuster, J.A. y Yeo, R.R. (eds.) (1986), *The Politics and Rethoric of Scientific Method*, Reidel, Dordrecht.
Schneider, M. (1974), *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Dissertation, Universität Bonn.
Schüling, H. (1969), *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. Jahrhundert*, Olms, Hildesheim.
Scott, J.F. (1938), *The Mathematical Work of John Wallis*, London.
Shea, W.R. (1972), *Galileo's Intellectual Revolution*, London.
Soyre, K.M. (1969), *Plato's Analytic Method*, Chicago.
Strong, E.W. (1976), *Procedures and Methaphysics; a study in the philosophy of mathematical-physical science in the XVIth and XVIIth centuries*, Richwood, Merrick.
Szabo, A. (1965), «Anfänge des euklidischen Axiomsystems», en O. Becker (ed.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt.
Szabo, A. (1969), *Anfänge der griechischen Mathematik*, München.
Tannery, P. (1912-43), *Mémoires cientifiques*, 16 vols., Toulouse. *Vid.* «Du sens des mots analyse et synthèse chez les Grecs et de leur algèbre géométrique», vol. III, 162-169, y «Sur l'histoire des mots analyse et synthèse en mathématiques», vol. VI, 425-440.
Tocanne, B. (1978), *Science et philosophie de la nature*, Klincksieck, Paris.

Tonelli, G. (1959), «Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die 'Deutlichkeit'»: *Archiv für Philosophie* 9, 37-66.

Tonelli, G. (1976), «Analysis and Synthesis in the XVIIIth Century Philosophy Prior to Kant»: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, 178-213.

Toulmin, St. (1961), «Seventeenth Century Science and the Arts», en H.H. Rhys (ed.), *Seventeenth Century and the Arts*, Princeton University Press, 3-28.

Unguru, S. (1974), «Pappus in the Thirteenth Century in the Latin West»: *Archive for History of Exact Sciences 13:4*, 307-324.

Varios (1926), *Methods of Analysis*, Symposium of the Aristotelian Society, *Proc. of the Aristotelian Society Suppl.*, 6, reimpr. Johnson, New York, 1964.

Vleeschauwer, H.J. de (1932), «La génèse de la méthode mathématique de Wolf»: *Revue Belge de philologie et histoire 11*, 651-677.

Vleeschauwer, H.J. de (1961), *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria.

Vuillemin, J. (1960), *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, PUF, Paris.

Vuillemin, J. (1961), «Sur la différence et l'identité des méthodes de la métaphysique et des mathématiques chez Descartes et Leibniz»: *Archiv für Geschichte der Philosophie 43*, 267-302.

Vuillemin, J. (1962), *La philosophie de l'algèbre*, PUF, Paris.

Wallace, W.A. (1984), *Galileo and its Sources: the Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton University Press.

Weigel, E. (1658), *Analysis Aristotelica ex Euclide Restituta*, Jena.

Weigel, E. (1693), *Philosophia Mathematica*, 2 vols., Jena.

Whitehead, A.N. (1925), *Science and the Modern World*, Macmillan, New York.

Whiteside, D. Th. (1961), «Patterns of Mathematical Thought in the later XVIIth Century»: *Archive for History of Exact Sciences I:3*, 179-388.

Wisan, W.L. (1978), «Galileo's Scientific Method: a Reexamination», en R.E. Butts y J.C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, Reidel, Dordrecht.

Zabarella, I. (1597), *Opera Logica*, Köln, reimpr. Olms, Hildesheim, 1966.

Zurro, M.R. (1972), «Método y sistema en Spinoza»: *Anales del Seminario de Metafísica* 7, 85-110.

LA VIA DE LAS IDEAS

Laura Benítez y José A. Robles

INTRODUCCION

En los siglos XVII y XVIII los filósofos, a partir de Descartes, tratan desesperadamente de superar los problemas que plantean las posiciones escépticas de la época con respecto a nuestras posibilidades de conocer el mundo que nos rodea. Que esto sea así parece muy paradójico en una época en la que se dan los mayores y más importantes avances científicos con respecto a ese mismo mundo exterior.

El origen de esta problemática escéptica lo ha narrado ya Richard H. Popkin (*La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983) y de ella nos habla E. Olaso en su artículo en este volumen. El impacto del escepticismo; así, sólo nos queda subrayar el hecho bien conocido de que, con Descartes, el escepticismo alcanza un nivel mayor que con cualquier otro pensador de la época. Aquí nos apresuramos a decir que Descartes plantea dicha posición no con el deseo de permanecer en ella, sino con el de superar cualquier clase de escepticismo epistémico. Empero, sus contemporáneos no creyeron que sus propuestas dieran solución satisfactoria al problema.

Lo que Descartes plantea, tajantemente, es la existencia de una dualidad ontológica radical: nosotros estamos compuestos de la unión de dos sustancias, mente y cuerpo, que tienen propiedades ontológicas diferentes e incompatibles. Entonces, ¿cómo explicar la «unión»?

Para Descartes, la realidad patente e inmediata es la de la mente con sus contenidos: la existencia de los cuerpos es preciso explicarla por algún medio que vaya de lo conocido, lo mental, a lo que no tiene esta naturaleza que no puede conocerse de manera inmediata.

Nuestra presentación, entonces, mostrará los intentos de Descartes y de los filósofos que le siguen por cerrar el abismo entre mente y cuer-

po. Tratar de hacer esto los lleva a buscar cuáles puedan ser las relaciones entre las ideas o contenidos mentales y los objetos que configuran el mundo externo, el de los objetos materiales.

«El camino o vía de las ideas», entonces, es una expresión que alude a este tránsito, de las ideas al mundo exterior, y subraya, también, que son las ideas los protagonistas centrales de aquél.

Lo que aquí debemos señalar es que el término «idea» desarrolla una labor excesiva: su significado es tan amplio en los escritores de la época, que abarca tanto las sensaciones más particulares como los datos sensoriales, los sentimientos, deseos, estados de ánimo, etc. El término, empleado con esta generosidad, provoca serios problemas y confusiones. Por otra parte, la expresión servía, también, para señalar una distinción importante, la de lo «interno» y lo «externo»: así como el espacio era el «lugar» de los objetos «externos», el alma o espíritu era el «lugar» de los objetos «internos» o ideas. Recordemos, nuevamente, el problema central de la época: «¿Cómo podemos explicar la relación entre lo externo y lo interno?».

En las siguientes páginas presentamos una visión general de las tesis acerca de las ideas a través de algunos de sus representantes más connotados.

I. RENE DESCARTES (1596-1650)

El planteamiento de la mente como absolutamente separada del cuerpo y de las distintas clases de sucesos mentales como sus contenidos constituye una parte fundamental de la filosofía cartesiana, a la vez que inaugura lo que ha de llamarse posteriormente «el camino o la vía de las ideas». René Descartes considera que existen únicamente dos clases de sustancias creadas, con cualidades excluyentes: *res extensa* (sustancia extensa) y *res cogitans* (sustancia pensante) (cf. *Princ.* A/T VIII, 48 y 54). Esta última, desde la perspectiva ontológica, es el sujeto de diversas propiedades entre las cuales se señalan tanto las operaciones, *v. gr.* juzgar, querer, inferir, desear, sentir, etc., como sus resultados o ideas:

> Soy una cosa que piensa, es decir que duda, que afirma que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente. (*Med.* A/T IX, 27).

Descartes abre la perspectiva psicológica al establecer que todas las ideas no son sino modificaciones de la mente y, en este sentido, todas son iguales. Sin embargo, son diferentes, desde la perspectiva epistémica, pues aunque se dan en la mente, no todas proceden de ella misma; y en el peso específico de aquello que representan (perspectiva óntica), pues no todas tienen la misma dignidad ontológica (cf. *Med.* A/T IX, 32).

El origen de las ideas es un problema epistémico fundamental para el que Descartes propone una triple alternativa. Considera que algunas ideas provienen del «mundo externo», fuera del pensar, por ello se llaman adventicias. En este grupo se encuentran todas las ideas de sensación. Otras, en cambio, se hallan potencialmente en nuestra propia mente y proceden de Dios, quien las ha puesto en nosotros. Tales son las ideas innatas, que sólo pueden manifestarse si existe un adecuado proceso de reflexión que las actualice. Éstas son, entre otras, las ideas abstractas de las ciencias formales como las matemáticas o los principios, lógicos o de otras ciencias. La idea innata más importante es la de Dios como perfección y bondad absolutas.

Finalmente, el origen puede recaer en la propia mente finita del hombre. Se trata de ideas que constituimos a partir de elementos ya conocidos, son las ideas de la imaginación o la fantasía:

> Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y es sólo a ellas a las que conviene propiamente el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o el mismo Dios... Así, de estas ideas las unas parécenme haber nacido conmigo, las otras ser extrañas y venir de fuera y las otras ser hechas e inventadas por mí (*Med.* A/T IX, 29).

La cuestión problemática que presenta esta teoría en su conjunto se deriva de la ontología dual cartesiana que dificulta las relaciones interno-externo, mente-cuerpo o ideas-objetos. Desde la perspectiva del conocimiento, el mundo se halla dividido en ideas y cosas. Por su constitución, la mente sólo tiene acceso a las cosas a través de las ideas que las representan. Es decir, lo que la mente conoce son ideas. Así, en el caso de los objetos y sus propiedades, las ideas correspondientes no son necesariamente semejantes a aquéllos y más que darse, las ideas sensibles se infieren (cf. *Med.* A/T IX, 29).

En suma, la teoría cartesiana de las ideas presenta las siguientes características:

1) Es representacionista, pues las ideas sensibles son el término de nuestra percepción, tras la cual ha de suponerse la existencia de objetos. Hay, así, entre la mente y los objetos, un «velo perceptual», un cerco de ideas al que la actividad mental queda circunscrita. Ciertamente son dos series de realidades paralelas, pero completamente distintas, donde la correspondencia, muy difícil de establecer y fundamentar, ni siquiera implica la necesaria semejanza:

> ... la primera cosa que quiero advertir es que puede haber diferencia entre la sensación que tenerlos de [algo], esto es, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros [sentidos] y lo que está en los objetos y que produce en nosotros esta sensación (*Mund.* A/T XI, 3).

2) Se trata de un realismo indirecto. Las ideas de percepción sensible nos revelan parcial y confusamente la existencia del mundo exter-

no, de ahí que lo que inferimos no pueda llamarse verdadero conocimiento o ciencia, sino captación apariencial. Por su parte, las ideas innatas nos permiten desentrañar la estructura profunda de lo real a partir de análisis conceptuales, con lo cual se hace patente que a la realidad, más allá del pensar, no se accede sino que se infiere de nuestras ideas (cf. *Med.* A/T IX, 31).

3) Finalmente, Descartes sostiene que el mundo externo es condición necesaria pero no suficiente de la existencia de nuestras ideas sensibles. Además, no hay razón para afirmar que objeto e idea son semejantes. Esto significa que en Descartes no hay, en verdad, una teoría causal de la percepción, si con ello se da a entender una relación causal fuerte (*Princ.* A/T VIII, 53).

En suma, las ideas sensibles, en tanto representaciones, nos entregan sólo la apariencia fenoménica que ocupa el nivel más bajo de la gradación ontológica para Descartes. La sensibilidad no captura lo que las cosas son verdaderamente. El conocimiento sensorial es inadecuado (ni completo ni evidente) y mediato (inferencial), pues las ideas sensibles no son inmediatas a la conciencia sino que se adquieren del mundo externo que hay que suponer para darles sustento. Las ideas son el único ámbito de conocimiento y sólo mediatamente remiten al mundo si existe la garantía de alguna relación entre ideas y cosas que Descartes hacer recaer en Dios.

II. JOHN LOCKE (1632-1704)

Cuando Descartes distingue dos tipos totalmente ajenos de sustancia, la material y la pensante o espiritual, crea para sí mismo, y para los pensadores que vienen tras él, un problema de difícil —si no es que de imposible— solución: dar con una manera de explicar las relaciones aparentes entre tales sustancias.

Locke acepta de Descartes la distinción de sustancias así como que el sujeto pensante, el sujeto cognoscente, sólo tiene contacto inmediato, directo, con ideas. Por otra parte, Locke rechaza la doctrina cartesiana del innatismo; para él, el hombre comienza a tener ideas cuando entra en contacto con el mundo que lo rodea: ésta es la base de la doctrina empirista. Pero recordemos que el contacto epistémico directo es con ideas. Éstas caen del lado espiritual, por lo que el problema, como para Descartes, será responder la pregunta ¿cómo podemos conocer del mundo material si lo único que conocemos de manera directa son las ideas, parte del mundo espiritual?

Locke basa su epistemología en el estudio de las ideas y ya que la expresión la usará mucho señala, en la «Introducción» a su *Ensayo acerca del entendimiento humano*, que «*Idea*... sirve para representar cualquiera que sea el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa...» (cf. *Ens.* Intr. § 8). Además de esta propuesta epistémica básica, Locke apoya una fuerte creencia realista acerca del mundo material

acorde con la física de su tiempo. Este interés por el desarrollo de la física de su época y la importancia de los trabajos de Newton le convencen de que los objetos en el mundo están dotados de las cualidades que pueden recibir un tratamiento matemático, las que, conforme a su caracterización, son tales

> que son completamente inseparables del cuerpo en cualquier estado en que se encuentre (...) y la mente encuentra que son inseparables de toda partícula de materia aun cuando sea tan pequeña como para que no se la pueda percibir por sí sola por nuestros sentidos... (*Ens.* III, viii, 9).

Estas cualidades son: solidez, extensión, movimiento y reposo, número y figura. Las otras cualidades, como colores, olores, sabores, etc., que nuestros sentidos parecen percibir en los cuerpos, Locke señala que son cualidades secundarias, que no están propiamente en los cuerpos, sino que son poderes de las cualidades primarias para producir esas sensaciones en nosotros.

Locke explica cómo entran en contacto los cuerpos del mundo físico con nuestros sentidos apelando al choque y el movimiento de pequeñas partículas que, viniendo de los cuerpos externos, chocan contra las terminaciones nerviosas en los cuerpos de los sujetos y este choque genera un movimiento en los nervios que termina en el cerebro. Pero esta relación puramente mecánica no nos explica cómo se producen las ideas en el sujeto. Esto lo expresa Locke, de manera clara, en su escrito *Examen de la opinión del P. Malebranche...* § 10, de publicación póstuma. Junto a este problema en explicación mecanicista, hay otros igualmente serios que surgen al considerar la relación entre las ideas y los objetos materiales que ellas representan.

Locke ve las ideas como las entidades a las que el sujeto cognoscente tiene acceso inmediato; detrás de las ideas, en el caso de las relacionadas con objetos físicos, se encuentran los objetos que las producen. De esta manera, tiene el problema de una teoría representativa de la percepción: el sujeto tiene acceso perceptual al representante pero no a lo representado. Así, no puede afirmar, con base en algo conocido, cualquier relación de similitud o de diferencia entre las entidades respectivas. Por otra parte, como Berkeley lo señalará con fuerza en contra de Locke y también Simón Foucher (en su crítica a Malebranche), en contra de las tesis cartesianas ¿cómo pueden relacionarse entidades que, por definición, conforme al esquema cartesiano, son totalmente ajenas como lo material y lo espiritual?

Locke no evade los problemas del dualismo. Los objetos de conocimiento inmediato, las ideas, no garantizan el conocimiento del mundo «tras» el velo de tales ideas. Así, la filosofía de Locke lleva a un escepticismo acerca de nuestro conocimiento del «mundo exterior», pues nunca podremos decir, categóricamente, cómo es lo que representan nuestras ideas (cf. *Ensayo* IV, I, 1 y 2 y IV, V, 9).

Así pues, si en un principio es imposible comparar las ideas con los objetos, ¿cómo podremos determinar si ciertas relaciones entre ideas muestran o no las relaciones entre los objetos representados?

III. BENEDICTUS DE SPINOZA (1632-1677)

Si en la tradición cartesiana la vía de las ideas hace patente la separación entre objetos, que se pueden conocer directamente, e ideas, como contenidos mentales que son propiamente lo conocido, en Spinoza se intenta anular la separación, como lo pretenderán los otros autores postcartesianos, pero en este caso sólo si las ideas son adecuadas.

En su *Reforma del entendimiento humano*, Spinoza hace un minucioso análisis de las formas de la percepción, con el objeto de conocer el entendimiento como el medio o instrumento que permitirá al hombre iniciar la búsqueda metódica del soberano bien que consiste en «... el conocimiento de la unión que el alma pensante tiene con la naturaleza entera» (*RE* 5).

Reformar el entendimiento es hacerlo apto para conocer las cosas metódicamente y alcanzar nuestro fin. Esta propuesta ético-epistemológica se funda en el principio ontológico de acrecer el ser. Así, es indispensable, primero, conocer todos los modos de la percepción para escoger el mejor y, en segundo término, hay que conocer las capacidades y naturaleza propias para llevarlas a la perfección.

Conocer las capacidades permite un mejor conocimiento de la naturaleza y conocer de manera adecuada la naturaleza, aplicando el mejor modo de percepción, nos acerca a nuestro bien verdadero. Al respecto Spinoza es claro cuando dice:

> El entendimiento con su poder nativo se hace de instrumentos intelectuales por los cuales acrece sus fuerzas para hacer otras obras intelectuales: de estas últimas adquiere más instrumentos, esto es, el poder de impulsar más lejos su búsqueda, y continúa progresando hasta llegar a la sabiduría (*RE* 27).

En la *Reforma*, Spinoza considera cuatro modos fundamentales de percepción:

1) Lo percibido mediante convenciones, por ejemplo, por relatos.

2) Lo percibido por experiencia, fundado en hechos o vivencias.

3) Lo percibido por inferencia, por ejemplo, que de un efecto se infiera la causa.

4) Lo percibido mediante su esencia o causa próxima.

Spinoza encuentra, entre estas formas de percibir o conocer, una gradación que va del mero signo externo de la cosa hasta su más profunda esencialidad. Sólo por el cuarto modo de percepción se llega a la esencia verdadera de las cosas. Spinoza nos dice que

> ... Sólo el cuarto modo consigue llegar a la esencia adecuada de una cosa, y ello sin riesgo de error; y es por esto que debemos servirnos de este modo principalmente» (RE 25).

De la idea verdadera a la idea adecuada

Por el camino de las ideas verdaderas podemos distinguir el objeto real de su idea o esencia objetiva; sin embargo, la distinción no implica que se trate de dos cosas realmente separadas sino, más bien, de dos modos de ser de la cosa. En este sentido no puede hablarse de un representacionismo, pues la idea no es una entidad separada sino un modo de ser de la cosa.

Sin embargo, para conocer la esencia de un objeto no es necesario buscarla, pues se da al entendimiento, con plena certeza, con su modo de ser objetivo (cf. *RE* 27).

La posesión de la idea verdadera se afina cuando se define la certeza como la manera en que sentimos la esencia objetiva. La certeza acerca de lo verdadero acompaña inevitablemente a la idea verdadera. Así, Spinoza establece que «... sólo puede saber lo que es la más alta certeza aquel que tiene la idea adecuada o la esencia objetiva de una cosa» (*RE* 27).

En suma, Spinoza hará equivalentes ideas verdaderas y adecuadas siempre y cuando medie el sentimiento de certeza.

El camino spinoziano de las ideas

El método está dirigido más a la comprensión de la estructura del espíritu que a consideraciones acerca de cómo éste adquiere conocimientos. «... el método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea» (*RE* 27).

El método no es un modelo o un conjunto de normas que se adquieran sino que se trata de una estructura innata que

> ... debe existir en nosotros, como un instrumento dado por nacimiento, la idea verdadera, cuyo conocimiento haga conocer la diferencia existente entre una percepción de esta naturaleza y todas las otras (*RE* 28).

Al conocer sus propias capacidades, el espíritu puede autodirigirse mejor y darse reglas más adecuadas para conocer el orden natural y, entre más conocer el orden natural, mejor conoce sus propias fuerzas y puede precaverse de caer en vías complejas o inútiles.

Al espíritu debe dirigirlo la norma de la idea verdadera, pero también el razonamiento. Así, se requiere del ejercicio de ida y vuelta del espíritu a la naturaleza que en buena medida consiste en la conciencia del fortalecimiento y desarrollo de sus capacidades al ejercitarse sobre el mundo natural. Por su parte, el mundo permite el despliegue de las ideas adecuadas o esencias verdaderas de las cosas, hasta comprender que no hay distancia entre el espíritu y la naturaleza o entre las cosas y sus esencias.

En suma, al igual que Descartes, Spinoza apela al conocimiento sensible para establecer el vínculo con el mundo externo y a la expe-

riencia para conectarla con las leyes inmutables. Pero la diferencia importante es que el entendimiento spinoziano es autocorregible, ya que encontramos la verdad a través de lo verdadero y la falsedad a través de lo falso y ello lo capta inmediatamente el entendimiento como función de su propia estructura. Cuando se infiere con buen orden, basados en el ser perfecto, después del examen cuidadoso de cada esencia objetiva, mismo que se extiende al conocimiento reflexivo, entonces estamos en una vía por la cual el entendimiento podrá, según su capacidad de comprensión, llegar al conocimiento de lo eterno por sus propias fuerzas, estableciendo la unión del alma con la naturaleza íntegra, alcanzando por tanto, su soberano bien.

IV. NICOLAS MALEBRANCHE (1638-1715)

En la filosofía de Malebranche encontramos un esfuerzo serio por mantener el esquema explicativo dualista cartesiano y darle coherencia. No intentará poner en contacto directo materia y espíritu, sino que verá la primera como la ocasión que usa Dios para producir sensaciones en los sujetos cognoscentes. Por esta razón, su filosofía se ha denominado *ocasionalista*.

Malebranche usa *idea* para aludir a un objeto de conocimiento; también, la idea es el objeto inmediato y único que puede percibir nuestro espíritu cuando recibe alguna información acerca del mundo sensible. El Oratoriano, de manera inmediata, señala que Dios es la causa única de nuestras ideas; él las presenta directamente a nuestro espíritu, pues no es posible apelar a ninguna relación (causal) entre dos sustancias tan totalmente ajenas como lo son materia y espíritu.

Así como Locke separaba cualidades primarias y secundarias, Malebranche distingue *ideas* y sensaciones propiamente dichas: las primeras son, como en Descartes, los aspectos matematizables en los objetos de percepción (los aspectos geométricos), en tanto que las segundas son el recubrimiento sensorial de tales aspectos geométricos. Para Malebranche, la distinción es básica, pues las ideas las percibimos *en Dios*, no así las sensaciones. Malebranche señala que no necesitamos tener imágenes para captar las *ideas*, a diferencia de lo que sucede con un color, del que es preciso tener la sensación del mismo para saber qué sea. Malebranche, en *La investigación de la verdad*, presenta con claridad la distinción que aquí señalo (cf. *Invest.* III, ii, 6). El pasaje expresa el pensamiento de Malebranche acerca de nuestro conocimiento del mundo sensible, y añade un último apartado en el que expresa la tesis ocasionalista: «Dios une la sensación a la idea cuando los objetos están presentes...». Los objetos de los que aquí habla Malebranche son las entidades materiales, totalmente ajenas a nuestra capacidad cognoscitiva, pero de las cuales parece no querer

desprenderse nuestro autor. Hay pasajes en los que el Oratoriano dice que las mismas ideas y sensaciones las podríamos tener incluso si no hubiese ningún elemento material que les correspondiera. Ahora, se puede preguntar, si con sólo Dios, las almas y las ideas y sensaciones que él pone en las almas tenemos todos los elementos que conforman los sujetos epistémicos y el mundo sensorial, ¿qué papel desempeña el elemento material, desconocido e incognoscible?

Malebranche no acepta las ideas innatas. Cree que la propuesta innatista cartesiana hay que rechazarla por compleja y poco verosímil, contra la cual piensa que puede ofrecer algo mejor y más simple. Su propuesta es la tesis agustiniana de la unión del alma y Dios, y, con ella, la visión de las ideas en Dios. Además, en una de las «Aclaraciones» de la *Investigación de la verdad*, Malebranche rechaza la propuesta de que Descartes hubiese demostrado la existencia de un mundo exterior, pues, nos dice, él no ha dado una prueba «en rigor geométrico» y dice que

> en materia de filosofía no debemos creer cualquier cosa sino cuando la evidencia nos obliga e hacerlo. Debemos hacer uso de nuestra libertad en tanto podamos hacerlo; nuestros juicios no deben ser más amplios que nuestras percepciones. Así, al ver cuerpos, juzguemos solamente que los vemos y que estos cuerpos visibles o inteligibles existen realmente; pero, ¿por qué juzgaremos positivamente que hay en el exterior un mundo material, semejante al mundo inteligible que vemos? (*Investigación*, 6.ª aclaración).

Según lo anterior, nuestro conocimiento del mundo está mediatizado por las ideas y por las sensaciones que Dios impone en nuestras almas; esto permite que el mundo material, sustancialmente ajeno al espiritual, sea *inteligible*. Pero lo inteligible son las sensaciones a través de las ideas y *no* los objetos a los que, supuestamente, se referirían tales ideas. Así, Malebranche no soluciona el problema cartesiano de la relación entre mente y cuerpo; estas sustancias permanecen tan separadas y distantes como lo estaban en Descartes.

Malebranche es escéptico en el punto clave de asegurarnos (sensorial o racionalmente) la *existencia* de un mundo inteligible no ideal. Aquí es preciso considerar el esquema cartesiano en el que formula sus propuestas: lo material es (*materialmente*) extenso en tanto que no lo es el espíritu, por lo que no le es inteligible tal extensión. Pero el espíritu sí capta la extensión espiritual, inteligible (sea lo que sea), según lo señala Malebranche en su *Investigación*: «Así, es en Dios y por sus ideas que vemos los cuerpos con sus propiedades y, por esto, el conocimiento que de ellos tenemos es muy perfecto» (*Invest.* III, ii, 7, III). Me interesa apuntar que, en esta cita, Malebranche habla de una visión inteligible, no sensorial, de las ideas en Dios. Para este caso, no se tienen imágenes sensoriales; en cambio, por las sensaciones que Dios pone en los espíritus, tenemos impresiones sensoriales de los cuerpos (*inteligibles* no materiales) con sus propiedades. En toda la propuesta

de Malebranche se tiene la sensación profunda de que hay una gran confusión, propiciada por la aceptación de la tesis dualista cartesiana. Malebranche encuentra cada vez más problemas en esta tesis, no es capaz de rechazar la total separación entre materia y espíritu, aunque tampoco tiene ninguna esperanza de encontrar la manera de ponerlos en contacto.

Las propuestas de Malebranche no carecieron de críticas y malentendidos desde su aparición. Una de las críticas más tempranas, tras la publicación tan sólo del primer volumen (en 1674, en el que figuraban sólo los tres primeros libros) de la *Investigación*, fue la de Simón Foucher, canónigo de Dijon, *Critique de la Recherche de la verité...* (Martin Coustelier, París, 1675). Foucher consideró esos tres libros como la obra completa de Malebranche. Éste le responde en el Prefacio al segundo volumen de la *Investigación*, en 1676 (Prefacio que sirve como respuesta a la crítica del primer volumen), donde escribe la célebre y punzante frase: «Cuando se critica un libro, me parece que es preciso al menos haberlo leído».

La polémica más larga a la que se enfrentó Malebranche fue la que sostuvo con Antoine Arnauld, el lógico jansenista de Port-Royal. Arnauld inicia esta polémica publicando *De vrayes et des fausses idées...*, y le señala al padre su heterodoxia cartesiana. Arnauld dirige sus críticas contra la tesis malebranchiana de la visión de las ideas en Dios. Éstas no son, como en Descartes. modificaciones del alma, pues le son ajenas y, en tanto que aspectos inteligibles del mundo, es Dios quien se las muestra.

El problema que surge de esta propuesta es el de explicar nuestra manera de «percibir» esas ideas. Locke mismo, en un escrito de publicación póstuma, *An examination of P. Malebranche's Opinion...*, señala la dificultad de llegar a adquirir estas ideas ajenas en nuestros espíritus, en caso de que esto se quiera explicar y no se diga, sin más, que Dios les impone estas ideas.

Según Geneviève Rodis-Lewis, Arnauld va en contra de la visión en Dios de las ideas particulares y de la extensión inteligible. Acusa a Malebranche de mantener un representacionismo, pues, conforme a Malebranche, nuestro conocimiento inmediato y último es de las ideas que Dios nos muestra y las sensaciones que, éstas sí, Dios impone directamente en nuestras almas, sin que las mismas se refieran a algún tercer objeto por siempre inaccesible.

Por otra parte, en el caso de la extensión inteligible, Arnauld acusa a Malebranche de atribuirle extensión *física* a Dios; esto molesta mucho a Malebranche, pues coincide con Descartes en atribuir extensión sólo al mundo material, pero no al espiritual y mucho menos a Dios. La polémica fue larga y tortuosa; al libro de Arnauld sigue la respuesta de Malebranche, *Réponse de l'auteur de la Recherche de la Verité...*, luego, una respuesta de Arnauld, etc.; la virtud de esta larga discusión fue la de obligar a Malebranche a precisar mejor sus propias propuestas filosóficas.

V. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

Leibniz trata el problema de las ideas en forma amplia en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (*NE*), cuya intención primera es poner de manifiesto sus acuerdos y desacuerdos con el «autor del *Ensayo*» (Locke).

Naturalmente, el primer desacuerdo, se refiere al origen de nuestras ideas, pues Leibniz encuentra que existen ideas innatas las cuales se hallan como «... las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas» (*NE*, Prefacio).

Para dar un fundamento del conocimiento distinto a la experiencia, Leibniz tiene que desarrollar una tesis innatista peculiar que intenta contestar las objeciones de Locke. El innatismo no se reduce a la facultad de comprender, sino que es la capacidad del alma para descubrir, y aun más, para formar las ideas. En este sentido, los principios forman el entramado básico del pensamiento y aunque constantemente se les usa no siempre son diáfanos a la conciencia. Leibniz propone que lo innato no excluye el aprendizaje (cf. *NE* I, i, 23).

La tesis innatista se complementa con su propuesta de la actividad continua del espíritu (pues toda sustancia es activa). El espíritu piensa siempre, aunque no siempre lo sabe. Así, Leibniz separa el pensamiento de la conciencia. *No todo pensamiento es consciente.*

Esta continuidad del pensamiento o actividad perceptual brinda un sustento sólido y gradual a nuestro conocimiento:

> ... en todo momento existe en nuestro interior una multitud de percepciones que no van acompañadas de apercepción, ni reflexión, sino que presentan, simplemente, variaciones en el alma, de las cuales no somos conscientes porque sus impresiones son o demasiado débiles y numerosas o demasiado uniformes (*NE* Prefacio).

Las pequeñas percepciones permiten explicar impresiones vagas, preferencias en gusto y cualidades sensibles. También la individualidad de la persona, pues posibilitan relacionar presente y pasado. Asimismo, estas percepciones inconscientes sirven de enlace entre las cualidades físicas de los objetos y nuestras percepciones sensibles de ellos. Contrariamente a Descartes, Leibniz sostuvo que,

> ... en virtud de las partes imperceptibles de nuestras percepciones sensibles, se establece una relación entre estas percepciones, es decir, entre las sensaciones de color, de temperatura y demás cualidades físicas, y los correspondientes movimientos corporales (*Ibid.*).

Leibniz expone una tesis de la sustancia como esencialmente activa, en contra de la sustancia extensa cartesiana; en contra, también, de los átomos y el vacío, pues pensaba que «átomos de materia» era una expresión contraria a la razón. Así, hablar de «la menor partícula de materia» es imposible en vista de que toda parte, por definición, es divisible. También rechazó el espacio y el tiempo absolutos y la mate-

ria de las propuestas de Newton. Para Leibniz, ningún ser extenso puede ser activo, ni puede ser una unidad verdadera. El único elemento posible debe ser una «sustancia simple, sin partes». A esta sustancia simple Leibniz la denominó mónada.

Puesto que la mónada no tiene partes, es indestructible excepto por aniquilación y sólo puede llegar a la existencia por creación. No puede producir ningún efecto sobre la mónada, de tal manera que no hay interacción causal («La mónada no tiene ventanas»). Al no ser extensa, tampoco está en el espacio ni en el tiempo y no es material. Todas las mónadas son del mismo tipo. Sin embargo, no hay duda de que el mundo observado, que es el punto de partida para la especulación acerca de la sustancia, aparece como espacio-temporal y con cuerpos que se mueven en él en relaciones causales entre sí. Tales entidades, como piedras, plantas, animales y hombres, son apariencias «bien fundadas» en tanto que pueden conectarse sistemáticamente con propiedades reales del sistema de las mónadas.

La descripción adecuada que se conecta con la apariencia de diferentes tipos de cosas se refiere realmente a mónadas que difieren en su grado de actividad, que va de la completamente activa hasta la casi inerte. De estas propuestas ontológicas es adecuado, para la explicación de la vía de las ideas en Leibniz, señalar que las actividades más importantes de las mónadas son la percepción y la apetición. En efecto, la actividad propia de las mónadas es la percepción, la representación o el «reflejar», para usar la metáfora de Leibniz. La «percepción» es aplicable a las piedras y a las plantas, así como a los hombres y a los animales. (Éste era el uso corriente de «percepción» en el siglo XVII. Se decía que la piedra imán percibía el hierro y el heliotropo el sol, puesto que ellos «cambiaban en la vecindad de» el cuerpo percibido.) Entonces, todas las mónadas perciben, con diversos grados de claridad, a todas las otras mónadas, de tal manera que aun cuando ellas sean sustancias simples, tienen una multiplicidad de aspectos y sus percepciones son verdaderas en tanto que las mónadas fueron creadas de tal manera que sus estados estuviesen en pleno acuerdo (armonía preestablecida).

A partir de esta perspectiva ontológica, que aquí únicamente se ha esbozado, Leibniz propone que nuestras ideas se originan en el alma. Más aún, afirma: «... creo que todos los pensamientos y actividades de nuestra alma provienen de su propio fondo y no de las impresiones sensibles» (*Ibid.*).

Ya que no somos únicamente alma, sino que poseemos un cuerpo, Leibniz concede que todo pensamiento abstracto tiene que apoyarse, de manera imprescindible, en algo sensible.

El conocimiento, particularmente el de los principios, y el que denomina como necesario, existen de manera innata en el alma, pero en tanto que los principios forman parte del modo de operar de nuestra mente, las verdades necesarias, *v.gr.* la geometría, se hallan potencial o virtualmente en el alma y sólo mediante un ejercicio de atención y de ordenación del espíritu se actualizan.

El carácter potencial o virtual de las ideas innatas, así como el estructural y operativo de los principios, requieren de una teoría de la percepción en la que lo percibido no se identifique con la conciencia de ello. Hay en la mente zonas de oscuridad, como el olvido o la inconsciencia, zonas de claroscuro, como las ideas confusas, y zonas claras, como las ideas adecuadas o los principios de acción o actividad del alma analizados y presentes a la mente.

En suma, estar en el entendimiento es para Leibniz la mera actividad continua del espíritu, del mero percibir y no es equivalente a tener conciencia de ello (cf. *NE* I, i, 5).

Finalmente, la percepción es, para Leibniz, la principal facultad del alma en tanto ésta se ocupa de las ideas. Éstas quedan definidas como objetos del pensamiento, inmediatos e interiores que expresan la naturaleza o propiedades de las cosas. Por su parte, los objetos «externos» no pueden obrar inmediatamente sobre el alma porque el único objeto inmediato de ésta es ella misma.

La caracterización general de las ideas en Leibniz se asemeja a las propuestas de Descartes y de Locke; sin embargo, en función de sus tesis de innatismo, percepción y ontológicas en general, se advierten marcadas diferencias en los criterios de clasificación de ellas. Leibniz cancela la distinción cartesiana entre ideas innatas y adventicias, así como la lockeana entre ideas simples y complejas, y propondrá, además, la división entre ideas verdaderas y falsas, esto es, posibles e imposibles (Cf. *NE* II, xxxii, 1).

VII. GEORGE BERKELEY (1685-1753)

Con Berkeley volvemos al pensador empirista que rechaza la tesis innatista cartesiana. Por otra parte, su filosofía es no tanto un repudio del cartesianismo como un intento por modificar las tesis de Locke, para evitar que éstas se vean como propiciando el escepticismo y, con ello, el ateísmo.

Berkeley escribe su obra central, *Un tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710), teniendo como meta vencer el escepticismo y el ateísmo. El título completo de los *Principios* señala que éste es un tratado, *en el que se investigan las causas principales del error y de la dificultad en las ciencias y los fundamentos del escepticismo y del ateísmo* y hay aquí una importante «Introducción» en la que Berkeley analiza y ataca la tesis de Locke sobre las ideas abstractas.

Respecto al problema central, tanto epistémico como óntico, generado por el dualismo, Berkeley —sigo a Popkin en *Berkeley and Pyyrhonism*— encuentra una salida magistral: ya que el problema se presenta porque *se supone* que las ideas nos impiden tener acceso al objeto real, material, que es el que nos proporcionará nuestro conocimiento del mundo exterior, Berkeley le concede la razón al escéptico señalando que *si las cosas son así*, entonces ciertamente no hay forma de evitar el escepticismo. Pero, ¿son ciertamente así las cosas?

Berkeley hace una propuesta revolucionaria y, con ella, elimina la base del escepticismo, pero también crea una gran perplejidad, y ésta y la total incomprensión de su propuesta han acompañado su filosofía hasta casi la primera mitad del presente siglo.

En resumen, Berkeley propone que la causa del escepticismo es no tener acceso cognoscitivo directo a la entidad básica del mundo exterior, el objeto material. El supuesto aquí es que *hay un objeto material tras las ideas*, según vimos en Descartes, Locke y Malebranche. Pero, preguntará Berkeley, ¿cómo pueden *saber*, quienes lo afirman, que hay un objeto material tras las ideas —según vimos, Malebranche niega haya una *prueba* de que haya un objeto—, si no han tenido acceso perceptual al mismo? Además, ¿qué características pueden atribuírsele a tal objeto desconocido e incognoscible en principio? ¿No estaremos, más bien, tratando con una no entidad, con una ilusión generada por el lenguaje o, mejor, por malas interpretaciones acerca del lenguaje, que han propiciado la formulación de ciertas tesis metafísicas sobre la existencia de un sustrato material?

Berkeley concluye, tras estudiar las propuestas que sobre la materia hacen sus mayores defensores, que «materia» no tiene sentido, sus defensores no se refieren a nada cuando profieren tal expresión y, así, al negar que haya materia *—en el sentido filosófico—*, no se niega la existencia de nada en el mundo, y si su supuesta existencia era lo que generaba el escepticismo, mostrar que su existencia es una ilusión es quitar el fundamento del mismo.

Berkeley dice que lo que conocemos directamente, las ideas de Descartes, Locke y Malebranche, *son lo real* y no hay algo más que deba conocerse. Las ideas berkeleyanas, esto es, *lo que vemos, tocamos, olemos, gustamos y oímos*, nos muestran el mundo sensible tal como éste es; no hay que levantar ningún velo, ni buscar ningún sustrato.

En la filosofía de Berkeley encontramos una simplificación ontológica con respecto a filósofos contemporáneos y anteriores a él: se elimina la materia cartesiana y pasaríamos de un dualismo (espíritu-materia) a un monismo, en el que la sustancia única que existe es la espiritual. Sin embargo, la situación no es así de simple.

Dentro de la filosofía de Berkeley figura un nuevo dualismo, que podemos denominar funcional (según sugerencia de Laura Benítez), ahora con respecto a los aspectos activo-pasivo que caracterizan a los espíritus y a las ideas, respectivamente. La máxima de la filosofía de Berkeley, *esse est percipi vel percipere*, ser es ser percibido o percibir, señala la dicotomía en la que las ideas son los elementos pasivos, esto es, existen sólo en tanto sean percibidas, a diferencia de los espíritus que realizan la acción de percibir.

Berkeley considera que su propuesta filosófica resuelve, de golpe, los problemas que le preocupaban profundamente, a saber, escepticismo y ateísmo. Sobre el primero, lo ya dicho espero que haya aclarado la manera de deshacerse de él: eliminar, por desconocida e incognoscible, la materia, la sustancia (en su sentido filosófico, según aclara

Berkeley), que hace surgir las dudas y los problemas escépticos. Con respecto al ateísmo, de la propuesta filosófica básica de Berkeley se sigue que sólo los espíritus son activos y son los que pueden ser causas de modificaciones en las ideas o en otros espíritus.

Yo, espíritu finito, puedo modificar mis ideas uniendo o separando otras que ya tenía; sin embargo, no puedo modificar a voluntad las que se me presentan a los sentidos en el curso normal de mi vida cotidiana; éstas tienen una permanencia y una coherencia que yo no puedo lograr por más que me esfuerce. Tales ideas, entonces, las produce un espíritu con mucho superior a mí, las produce Dios. Por tanto, conozco la existencia de Dios a través de sus obras.

Deseo precisar algo sobre las relaciones de Berkeley con los filósofos de su época. Berkeley se deshace de una de las sustancias cartesianas, pero mantiene una dicotomía en su filosofía: espíritus (actividad)/ ideas (pasividad). Es interesante señalar que en las ideas berkeleyanas se reproducen algunas de las propiedades de la materia cartesiana; así, las ideas son extensas, a diferencia del espíritu, que, al igual que para Descartes, es inextenso y activo.

A pesar de ser un lúcido e importante intento por superar los problemas del dualismo cartesiano, la filosofía de Berkeley presenta, en su detalle, serios problemas de los cuales aquí se han esbozado algunos; pero, en su conjunto, la teoría resulta atractiva, aunque, como Hume dirá más tarde, «no produce convicción».

VIII. DAVID HUME (1711-1776)

Hume concluye su obra filosófica más importante, *Un tratado de la naturaleza humana*, por 1737 (a los 26 años); el mismo, aparentemente, le llevó un esfuerzo sostenido de diez años de labor intelectual, pues según nos dice, ésta la «proyectó» antes de que abandonara la escuela, probablemente en 1726, la planeó antes de tener 21 años y la compuso antes de tener 25, esto es, en 1726.

Siguiendo la tradición, más en cuanto a la forma que en cuanto al contenido, Hume inicia su *Tratado* precisamente con el problema del origen de las ideas. En efecto, dentro de la perspectiva epistemológica que introdujo «el camino o vía de las ideas», el primer problema que había que tratar era el del origen mismo de ellas. Sin embargo, Hume da un muy importante giro en la presentación de este problema. Ya no se trata de perseguir la naturaleza ontológica de la mente y los contenidos mentales sino de mostrar que estas nociones pueden depurarse de cualquier carga metafísica y entenderse en términos de una descripción puramente psicológica.

Lo que respalda esta perspectiva es lo que entiende Hume por ciencia y cómo ha de instaurarse. A este respecto, considera que la ciencia fundante es la *ciencia del hombre*, con la cual se relacionan aun las ciencias más aparentemente alejadas, en vista de que todas dependen

de la *comprensión* del hombre y es él quien las establece de acuerdo con sus *capacidades y facultades.*

Hume intenta explicar la naturaleza humana, esto es, los principios que rigen el entendimiento, sus ideas y operaciones, alejándose de la vía tradicional de la psicología especulativa o racional y proponiendo como fundamento la experiencia y la observación, siguiendo en esto el modelo que adoptó Newton en ciencias naturales (cf. *Trat.* Introd. xxi).

Para Hume, la experiencia no sólo es el fundamento del método, sino que hace expreso que el conocimiento humano tiene en ella su límite; así, el estudio de las ideas no escapará a esta perspectiva.

Todos los contenidos de nuestra mente son «percepciones», esto es, todo fenómeno mental se reduce, igual que en Descartes, a percepción; sin embargo, en lo que Hume se aleja tanto de Descartes como de Locke es al dividir las percepciones o contenidos mentales en *impresiones e ideas* o, si se quiere, en *sentir y pensar.* Hume ya no hablará de ideas sensibles porque, aunque las impresiones se remiten a la experiencia, ésta, como veremos, se reduce a aquéllas.

Por otra parte, entre las impresiones y las ideas no hay, estrictamente hablando, diferente naturaleza, todas son percepciones; ni tampoco diferente origen, pues si las ideas se originan en las impresiones y éstas en la experiencia, todos nuestros contenidos mentales tienen, en última instancia, origen empírico. En lo único que pueden diferenciarse, relativamente, es en su grado de fuerza y vivacidad: las impresiones son más fuertes y las ideas más débiles y ello puede determinarse, según Hume, por introspección.

El problema es si verdaderamente lo que distingue el pensar del sentir es la fuerza y vivacidad de las percepciones. Generalmente, en la tradición del «camino de las ideas», con la que Hume rompe, esta diferencia se marcaba ontológicamente al señalar que la percepción sensible tenía su origen en objetos externos. La respuesta de Hume, a lo que le parece una vana pretensión especulativa, es que:

> Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, totalmente inexplicable por la razón humana. Nunca podremos tener certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son las que produce el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser (*Trat.* III, § v, 89).

Efectivamente, Hume deja a un lado este problema que considera que va más allá de la capacidad de la razón humana y se concentra en la descripción de los contenidos mentales. Primero, los divide en simples y complejos y muestra cómo los reproducen la imaginación y la memoria, para finalmente establecer sus conexiones, lo cual le parece una explicación más científica de los elementos del conocimiento, parte fundamental de la ciencia de la naturaleza humana.

Al describir los principios que rigen las conexiones entre las percepciones, Hume propone que existen ciertas disposiciones o capacidades naturales en el ser humano mediante las que la imaginación

opera de manera uniforme y regular al conjuntar nuestras ideas simples.

Si obtenemos, a partir de las mismas ideas simples, las mismas ideas complejas, ello obedece a que existen tendencias naturales que Hume llama principios o leyes de asociación. Éstas rigen nuestras funciones imaginativas y explican la aparición de algunas de nuestras ideas complejas. Tales son las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad que operan gracias a nuestras impresiones de sensación (cf. *Trat.* I, § iv, 11).

Al margen de la importancia filosófica general que tienen las leyes de asociación y de su papel rector en la filosofía humana, interesa subrayar que estas leyes permiten establecer la independencia de los contenidos mentales respecto de propiedades o relaciones, *per se* ontológicamente subsistentes. Nuestro conocimiento se reduce a nuestras percepciones, sujetas a los principios de asociación o, en su caso, a nuestra elección de relaciones filosóficas (cf. *Trat.* II, § vi, 67).

La dualidad cartesiana, que proponía una tajante división entre ideas en la mente y cosas en el mundo externo, impuso la necesidad de encarar esta cuestión a cualquier teoría que buscara fundar el conocimiento en la senso-percepción. En el caso de Hume, por extraño que parezca, fundar el conocimiento en la sensibilidad no implica sostener que hay un mundo de objetos fuera de la mente, «toda vez que es imposible determinar la causa de nuestras impresiones» (Cf. *Trat.* II, § vi, 67).

Hume revela la imposibilidad de determinar el origen de las impresiones, pues éstas constituyen un dato básico que no podemos rebasar sino mediante la suposición de la existencia de las cosas o mundo externo como su causa. Sin embargo, de semejante suposición no podemos dar ninguna demostración, puesto que en el nivel de conocimiento todo se reduce, en última instancia, a impresiones. Con todo, es muy natural preguntar qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos.

El atribuir existencia continua y distinta a los objetos del mundo externo, desde luego, no se debe a nuestros sentidos, que en ningún momento pueden distinguir entre nosotros y los objetos externos. Además, no pueden revelarnos ninguna permanencia por el carácter discontinuo y fugaz de nuestras impresiones sensibles. Así, pensar que mediante los sentidos alcanzamos la permanencia de las cosas equivale a pensar que éstas siguen actuando cuando ya han dejado de hacerlo.

Así pues, la suposición del mundo externo se debe no a la sensibilidad, sino a la *imaginación*, facultad que engendra suposiciones, relaciones, inferencias, etc.: «Por consiguiente, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos» (*Trat.* IV, § ii, 192).

Finalmente, tampoco la razón puede darnos ninguna seguridad de la existencia distinta y continua de los cuerpos (cf. *Trat.* IV, § ii, 193). En suma, para Hume, no hay acceso al mundo externo por ninguna

vía. Así, la verdad del conocimiento no se funda en la correspondencia entre objetos e ideas; la tensión para hacerlos corresponder se cancela y habrá que referirse al conocimiento y a la verdad como coherencia entre ideas. Sin embargo, siendo éstas principalmente percepciones sensibles, por naturaleza discontinuas y variables, nuestro conocimiento no podrá rebasar el nivel de la contingencia, por ende, de la generalización empírica. Además, limitados a *nuestras* percepciones (impresiones e ideas), nos vemos constreñidos a la subjetividad desde el punto de vista del conocimiento.

BIBLIOGRAFIA

RENE DESCARTES

Fuentes

Œuvres de Descartes. Edition Ch. Adam y P. Tannery, Léopold Cerf, Paris 1897-1913. Nueva reimpresión CNRS.
Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad. Introd. Luis Villoro, UNAM, México, 1959.
Museo de filósofos. Sala del cartesianismo. Ed. José Gaos, UNAM, México, 1960.
Œuvres philosophiques. Étude et notes par Ferdinand Alquié, Garnier Fréres, Paris, 1963.
Las pasiones del alma. Trad. C. Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1963.
Lettres, PUF, Paris, 1964.
Obras escogidas. Trad. M. Machado, Shapiro, Buenos Aires, 1965.
Obras escogidas. Trad E. de Olaso y T. Zwanck, Sudamericana, Buenos Aires 1967; Charcas, 1978.
Descartes' Conversation with Burman. Trad. John Cottingham, Oxford Clarendon, Oxford, 1976.
Observaciones sobre el programa de Regius. Trad. G. Quintás Alonso, Aguilar, Buenos Aires, 1978.
Tratado del hombre. Trad. G. Quintás Alonso, Editora Nacional, Madrid, 1980.
Discurso del método, la dióptrica, los meteoros y la geometría. Trad. G. Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981.
El mundo o tratado de la luz. Trad. L. Benítez, UNAM, México, 1986.
The Philosophical Writings of Descartes, 2 vols. Trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, CUP, New York, 1990.

Bibliografía

Bernard, W. (1978), *Descartes, the Project of Pure Enquiry*, Harvester Press, New York.
Collins, J. (1971), *Descartes' Philosophy of Nature*, Blackwell, Oxford.
Cottingham, J. (1991), *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford.
Dascal, M. (1975), «Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes»: *Discurso* 6.
Fernández Rodríguez, J.L. (1976), «La idea en Descartes»: *Anuario Filosófico*, Navarra.
Gilson, E. (1975), *Études sur le rôle de la pensée mediévale dans la formation du système cartesienne*, Paris.
Gueroult, M. (1955), *Descartes selon l'ordre de raisonnes*, Aubier, Paris.
Hamelin, O. (1949), *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires.

Kenny, A. (1968), *Descartes, a Study of His Philosophy*, Random House, New York.
Koyré, A. (1944), *Entretiens sur Descartes*, Brentano, New York.
Lledó, E. (1970), «Semántica cartesiana»: *Convivium*, Madrid.
Macré, E., Ayer, A.J. *et al.* (1968), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Indiana.
Olaso, E. de (1964), «Leibniz y la duda metódica»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires.
Scott, J.F. (1976), *The Scientific Work of René Descartes*, Taylor & Francis, London.
Wilson, M.D. (1980), *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, London; v.e. José A. Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1990.

JOHN LOCKE

Fuentes

Locke, J., *The Works of John Locke*, London-Glasgow-Dublín, vols. I-X, 1823, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1963.
«An examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God», en *Works* IX, pp. 211-255.
An Essay concerning Human Understanding. P.H. Nidditch (ed.), Oxford, 1975.
The Correspondence of John Locke. E.S. de Beer (ed.), Clarendon Press, Oxford, vols. I-IX. 1976 ss.

Bibliografía

Aaron, R.I. (1971), *John Locke*, Clarendon Press.
Gibson, J. ([2]1931), *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, CUP.
Mackie, J.L. (1976), *Problems from Locke*; v.e. A. Sandoval, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988.
O'Connor, D.J. (1952), *Locke*, Penguin, London.
Yolton, John W. (1956), *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford.
Yolton, John W. (1970), *John Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Bend, J.G. van der (comp.) (1974), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen.
Bidney, D. ([2]1962), *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New York.
Curley, E.M. (1969), *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, Mass.
Gebhardt, C. (1940), *Spinoza*, Losada, Buenos Aires.
Gueroult, M. (1968-1974), *Spinoza*, 2 vols., Paris.
Hessing, S. (comp.) (1977), *Speculum Spinozarum 1677-1977*, London.
Kashap, S.P. (comp.) (1972), *Studies in Spinoza: Critical and Interpretative Essays*, Berkeley.
Koyré, A. (1938), *Traité de la Réforme de l'entendement*, Vrin, Paris.
Parkinson, G.H.R. (1954), *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford.
Spinoza, B. de, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962.
Spinoza, B. de, *Tratado de la reforma del entendimiento*; v.e. O. Cohan, Bajel, Buenos Aires, 1944.

NICOLAS MALEBRANCHE

Alquié, F. (1974), *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris.
Arnauld, A. (1683), *Des Vrayes et des Fausses Idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la Verité*, Nicolas Schouten, Köln. Reimp. Librairie Arthéme Fayard, Paris, 1986.
Centre International de Synthèse (1967), *Malebranche, l'homme et l'œvre, 1638-1715*, Vrin, Paris.
Gouhier, H. (1926), *La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse*, Vrin, Paris, ²1948.
Gueroult, M. (1955-1959), *Malebranche*, 3 vols.: I. *La vision en Dieu*, II. *Les cing abîmes de la Providence. L'Ordre et l'Occasionalisme*, III. *Les cing abîmes de la Providence. La Nature et la Grâce*, Montaigne, Paris.
Jolley, N. (1988), «Leibniz and Malebranche on Innate Ideas»: *Philosophical Review* 97.
Leibniz, G.W., «Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait», en *Opera philosophica*, pp. 450-452.
Locke, J., «An examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God», en *Works* IX, pp. 211-255.
Malebranche, N., *Œuvres Complètes*, 20 vols., CNRS-J. Vrin, Paris, ²1972-1978.
McCracken, C.J. (1988), «Berkeley's Cartesian Concept of Mind: The Return through Malebranche and Locke to Descartes»: *Monist 71*.
Nadler, S. (1988), «Ideas and Perception», en S. Tweyman (comp.), *Early Modern Philosophy* II, Caravan Books.
Robinet, A. (1955), *Malebranche et Leibniz, Relations personnelles*, J. Vrin, París.
Rodis-Lewins, G. (1963), *Nicolas Malebranche*, PUF, Paris.
Yolton, J. (1987), «Representation and Realism: Some Reflections on the Way of Ideas»: *Mind 76*.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Couturat, L. (1960), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, Georg Olms.
Friedmann, G. (1946), *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris.
Hooker, M. (1982), *Leibniz - Critical and Interpretative Essays*, Manchester University Press.
Jolley, N. (1986), *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford.
Kustland, M. (1977), «Essays on the Philosophy of Leibniz»: *Rice University Studies 4*, vol. 63.
Leibniz, G.W., *Opera Philosophica, quae existant Latina, Gallica, Germanica*, Scientia Verlag Aalen, Meisenheim am Glam, 1974.
Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
Olaso, E. de (comp.) (1982), *G.W. Leibniz, Escritos Filosóficos*, Charcas, Buenos Aires.
Rescher, N. (1967), *The Philosophy of Leibniz*, Prentice Hall.

GEORGE BERKELEY

Fuentes

Tratado sobre los principios del conocimiento humano. Trad., notas e introd. de Risieri Frondizi, Losada, Buenos Aires, 1939.

The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, 9 vols. A.A. Luce, y T.E. Jessop, (comps.), Thomas Nelson and Sons, Edinburgh, 1948-1957.
Ensayo de una nueva teoría de la visión. Trad. F. Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
Philosophical Commentaries.
Ohio, 1976.
Alcifrón o el filósofo minucioso. Trad. Pablo García Castillo, introd. y notas, C. Flórez Miguel, Paulinas, Madrid, 1978.
Sobre el movimiento. Sobre el principio y la naturaleza del movimiento, sobre la causa de la transmisión de los movimientos. Trad. Roberto Torretti: *Diálogos 14* (1979), 119-141.
Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson. Introd., trad. y notas de J.A. Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989.
Principios del conocimiento humano. Trad. Pablo Masa, Orbis, Barcelona, 1985.
De infinitos. Trad. J. A. Robles: *Diálogos 55* (1990), 151-157.

Antologías y bibliografía

Bennett, J. (1971), *Locke, Berkeley: temas centrales*, v.e. J.A. Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989.
Berman, D. (comp.) (1985), *George Berkeley: Essays and Replies*, Irish Academy Press-Hermathena, Trinity College, Dublin.
Foster, J. y Robinson, H. (comps.) (1985), *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*, Clarendon Press, Oxford.
Frondizi, R. (1937), «Influencia de Descartes sobre el idealismo de Berkeley», en *Homenaje a Descartes* I, Universidad de Buenos Aires, 329-340.
Novell, M. (1947), *Berkeley*, Seix Barral, Barcelona.
Pitcher, G. (1983), *Berkeley*, v.e. J.A. Robles, FCE, México, 1983.
Popkin, R. (1983), «Berkeley and Pyrrhonism», en Burnyeat, M. (ed.), *The Sceptical Tradition*, University of California, Berkeley, 377-396.
Revue international de philosophie 23-24 (1953).
Robles, J.A. (1990), *Estudios berkeleyanos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
Sanabria, J.R. (1980), «El conocimiento en la Filosofía Moderna: II El Empirismo»: *Humanitas 21*, 59-80.
Sosa, E., «El golpe maestro de Berkeley», v.e. J.A. Robles. *Revista Latinoamericana de Filosofía*.
Sosa, E. (comp.) (1987), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
Trejo, W., «Sobre la definición de fenomenalismo»: *Diánoia 27* (1971), 62-88.
Turbayne, C. (comp.) (1982), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Urmson, J.O., *Berkeley*, v.e. J. Martín Cordero, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

DAVID HUME

Fuentes:

The Philosophical Works of David Hume, Th. Hill Green & Th. Hodge Gross, London. Scientia Verlag, Aalen, 1964.
A Treatise of Human Nature, OUP, 1958; v.e. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral, OUP, 1962; v.e. J. de Salas, Alianza, Madrid, 1980; M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1968.

Bibliografía:

Basson, A.H. (1958), *Hume*, Penguin, London.
Chapell, V.C. (comp.) (1966), *Hume*, Doubleday, New York.
Fogelin, R.J. (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routlegde and Kegan Paul, London.
Hall, T. (1971), *A Hume Bibliography from 1930*, University of York.
Kemp-Smith, N. (1964), *The Philosophy of David Hume*, Macmillan.
Noxon, J. (1974), *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid.
Stroud, B., *Hume*, v.e. A. Zirión, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.

EL ESCEPTICISMO ANTIGUO EN LA GENESIS Y DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MODERNA

Ezequiel de Olaso

Una de las preocupaciones dominantes de los filósofos desde la antigüedad hasta nuestros días es la actitud que deben adoptar ante el escepticismo. Esto es singularmente aplicable al período que va del Renacimiento a la Ilustración.

Pero como suele emplearse el término «escepticismo» y sus parientes en muchos sentidos, conviene comenzar por hacer algunas distinciones. Primero mencionaré confusiones terminológicas que suelen empañar los exámenes del escepticismo. Después señalaré el problema que existe en la distinción entre el escepticismo antiguo y el moderno. También indicaré dos modelos diversos de escepticismo que suelen invocarse en la discusión contemporánea. Finalmente haré una referencia mínima a la historia del escepticismo moderno en España.

Se ha explicado el término «escéptico» y parientes afirmando que

> ser escéptico acerca de un asunto es suspender el juicio respecto de él, no suscribir una opinión positiva respecto de él en ningún sentido. Una filosofía escéptica recomienda la duda y la suspensión del juicio acerca de una gama substancial —acaso sobre la entera gama— de las investigaciones humanas. Todos somos escépticos en algunos casos, pues hay numerosos asuntos respecto de los cuales, al menos temporariamente, no podemos estar en claro y sobre los cuales suspendemos el juicio. Los filósofos escépticos extienden, generalizan y sistematizan esa actitud ordinaria (Annas y Barnes, 1985, 1).

Esta caracterización, en apariencia sencilla y ampliamente compartible, ya encierra dificultades. Es preciso distinguir entre duda espontánea y duda deliberada. El escéptico comienza por tener dudas acerca de la verdad o falsedad de opiniones. Pero una vez que suspende el juicio acerca de toda opinión ya no se puede decir que, si es consecuente, siga teniendo dudas espontáneas. Justamente ha suspendido el juicio para reducir o eliminar la perturbación que le ocasionan las

dudas espontáneas. Sin embargo una de las actividades principales del escéptico consistirá en «poner en duda» opiniones que rigen como verdaderas. Pero poner en duda es una actividad deliberada que no expresa en modo alguno estados íntimos y espontáneos de duda. Más bien está encaminada a curar a los hombres de unilateralidad y sus consecuentes deslizamientos al dogmatismo. Esta distinción entre «dudar» y «poner en duda» (*to doubt, to cast in doubt*) es indispensable para evitar ambigüedades que suelen pasar inadvertidas.

En segundo lugar, la caracterización de Annas y Barnes rige para los escépticos antiguos, pero en la época moderna se difunde un uso informal de la expresión que han recogido el español y otras lenguas modernas en las que el empleo de «escéptico» y parientes se refiere primariamente a nuestro saber acerca de un asunto acotado. Y así uno puede declararse escéptico respecto de los más variados asuntos sin comprometerse con el escepticismo en general. Este uso concuerda con la existencia en la modernidad de escépticos sectoriales o claustrales. No es infrecuente que alguien se llame escéptico en el dominio de la metafísica y en modo alguno acepte serlo en otros dominios de la filosofía. Asimismo ocurre que en la era moderna se puede considerar escéptico a quien se reserva su opinión en algún dominio filosófico aunque el propio interesado rechace ser escéptico. Poner límites al conocimiento humano será una ocupación importante de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, pero ella, en sí misma, nada tiene que ver con el escepticismo. Esta volubilidad de significaciones permite en la modernidad elogiar o censurar adjudicando el mismo marbete de «escéptico». Trataré de sortear la múltiple ambigüedad que amenaza al término más aún cuando se lo examina en la obra de muchos autores.

Se ha sostenido que el escepticismo antiguo y el moderno difieren fundamentalmente porque el primero recomienda la suspensión de todas las creencias y el moderno mantiene las creencias intactas y sólo considera la suspensión del conocimiento. Así pues, un escéptico antiguo es radical, mientras un escéptico moderno es moderado. Y puesto que esa descripción se ajusta más al escéptico antiguo pirrónico que al académico, se suele entender que el escéptico moderno es más parecido al escéptico académico que al pirrónico. Hay autores que han mantenido esa división tajante (Hossenfelder, 1968, 1985; Burnyeat, 1980; Annas y Barnes, 1985; Popkin, 1992, XIV; Barnes, 1983, 1990), mientras otros han mostrado que el escéptico antiguo practica y recomienda un asentimiento pasivo e involuntario (Frede, 1984). El autor de este artículo considera que hay buenas razones para que los filósofos modernos concibieran que los escépticos antiguos proponían un escepticismo impracticable. También cree que las hay para el problema, ligado al anterior, de que muchos de los filósofos modernos sostuvieran un escepticismo moderado y no uno radical. Pero la discusión sobre el tema está en plena expansión y excede el templado marco de un artículo de Enciclopedia.

En tercer término debo advertir que la cuestión del escepticismo es una de las más debatidas en la filosofía actual. Sólo diré que algunos autores toman en cuenta los problemas planteados por el escepticismo antiguo (Chisholm, 1977; Stroll, 1990), pero lo más habitual es que se tome en cuenta el escéptico forjado por Descartes (cf., entre una abundante bibliografía, Rescher, 1980; Sosa, 1992). Sobre los detalles de este tema se puede consultar el artículo respectivo en el volumen sobre teoría del conocimiento de esta *Enciclopedia*.

Finalmente quiero destacar que en la medida de lo posible he indicado la presencia de formas escépticas de pensamiento en la España de la época. Un autor ha apuntado recientemente que la filosofía española exhibe, desde Sánchez y Gracián hasta Unamuno y Ortega, una profunda desconfianza en la razón. Los españoles combinarían una concepción tomada del sentido común acerca de la felicidad y un profundo escepticismo acerca de la capacidad de la razón para conducirnos a ella. Lo irónico, apunta este autor, es que para convalidar su punto de vista los españoles emplean la razón (Rescher, 1988). Pero en este caso se ha empleado «escepticismo» de un modo excesivamente informal. En todo caso las referencias aisladas que he introducido acaso sirvan para estudiar mejor un tema que conecta el dominio estrictamente filosófico y con las bases mismas de nuestra cultura.

I. EL ESCEPTICISMO MODERNO: LIMITES DE ESTA HISTORIA

La historia del escepticismo moderno tiene sus héroes indiscutibles. Es curioso que integren la lista de honor quienes se identifican a sí mismos como escépticos (Sánchez, Foucher, Hume), pero también quienes hasta hoy promueven discusiones sobre el sentido en que podría afirmarse que fueron escépticos (Montaigne, Bayle) o escépticos moderados como Gassendi (Walker) y Mersenne. Más notable aún es que la historia del escepticismo moderno no pueda dejar de incluir a quienes creen haber alcanzado una refutación definitiva del escepticismo (Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant). Estas tres especies de filósofos (y alguna más) nos deben ocupar. Prescindiré, por falta de espacio, de casos límite, esto es, de filósofos modernos cuya obra ofrece interesantes relaciones posibles y controversiales con el escepticismo moderno como Hobbes (cf. Popkin, 1992, caps. I y II; Olaso, 1981a; Tuck, 1983, 1988, 1989; Madanes [Popkin, en prensa, a], Missner, 1983), Spinoza (Popkin, 1979; Olaso, 1980; Popkin, 1983; Brandt Bolton, 1985), Cudworth (Popkin, 1992, cap. XXI), Henry More (Popkin, 1992, cap. XII), Glanvill (Popkin, 1992, cap. XV), D'Alembert (Tonelli, 1976) y una larga lista que no podría omitir sobre todo los nombres de muchos filósofos franceses del siglo XVIII, entre otros Changeux (Tonelli 1974), Rousseau (Belaval, 1969-71; Olaso, 1981b), Quesnay (Tonelli, 1979), Maupertuis, Voltaire, etc. (Rétat, 1971).

Desde un punto de vista cronológico, el área de estudio comprende un vasto período histórico que se inicia en el Renacimiento y que finaliza en Kant. Comenzaré por explicar nuestra relativa certeza sobre su origen y cerraré esta sección con una referencia a su término final.

Entre otras corrientes dominantes como el platonismo y el aristotelismo, el Renacimiento albergó tres filosofías de la época helenística consideradas menores. Durante mucho tiempo las historias de la filosofía desestimaron su influencia en beneficio de «los grandes pensadores». Como parte de la reacción, Ortega indicó una vez que la filosofía moderna había nacido junto a tres filosofías que fueron sus hadas madrinas y de las que sabíamos muy poco: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo (Ortega, 1942). Desde entonces hemos aprendido mucho acerca de esas filosofías pero incomparablemente más acerca del escepticismo moderno. Fue Richard H. Popkin quien propuso una de las claves que explican el formidable impacto del escepticismo en la filosofía del Renacimiento. Podría señalarse inmediatamente una causa de ese fenómeno: la reedición de los textos de Sexto Empírico junto con la aparición de las primeras traducciones latinas, como parte del movimiento humanista que entonces se inaugura. Pero a diferencia de otras modestas novedades eruditas, ésta tuvo una inmediata difusión y considerable resonancia. Popkin enlazó esta condición necesaria con otra que parece suficiente: el surgimiento del protestantismo con su rechazo de la regla católica de fe. Ambas causas se potencian mutuamente porque al substanciarse la polémica religiosa se recurre a un tema clásico del escepticismo helenístico como es la legitimidad de las credenciales de un posible juez de las controversias. Y a la vez el recurso a las obras del escepticismo antiguo pone en circulación poderosos argumentos en contra de la capacidad del hombre para erigirse en juez de opiniones conflictivas.

A través de las traducciones de los humanistas irrumpen en el Renacimiento dos grandes tradiciones escépticas. Por una parte la tradición del escepticismo pirrónico tal como la transmiten Sexto Empírico (*Bosquejos pirrónicos*, en lo sucesivo abrevio con PH, y *Contra los matemáticos*, en lo sucesivo abrevio con M) y Diógenes Laercio (*Vida de Pirrón*, en lo sucesivo abrevio con DL). Por otra la tradición del escepticismo académico tal como la transmite primordialmente Cicerón (cf. Schmitt, 1972 y 1982). No parece considerable la influencia que pueda haber tenido el *De ebrietate* de Filón de Alejandría. Y aún no hay estudios precisos sobre la influencia en el desarrollo de actitudes escépticas de otras dos tradiciones: la de Zenón el eléata sobre las dificultades para explicar el movimiento y la de Galeno. Tampoco contamos con un estudio sobre la *fortuna* de la obra de Luciano en el Renacimiento y la modernidad.

Ahora unas breves consideraciones sobre nuestra decisión de finalizar esta breve historia del escepticismo moderno en Kant. Hay argumentos para sustentar sin arbitrariedad esta decisión. En efecto, se ha dicho que las obras filosóficas escritas después de Kant convierten

progresivamente los conceptos de «escepticismo» y de «escéptico» en nociones esquemáticas y ahistóricas; según esta interpretación, los escépticos de que hablan los postkantianos son «una creación libre de la imaginación filosófica moderna. Ya no descienden del antiguo linaje de Pirrón y la Academia» (Burnyeat, 1983, Introducción). Aunque las bases sobre las que disputan los escépticos y filósofos después de Kant han sido completamente modificadas por «el giro trascendental» que adoptan las nuevas argumentaciones, esa opinión requiere sin embargo, dos reservas. En primer lugar no me resulta claro que los escépticos a que aluden los prekantianos tengan en todos los casos un *pedigree* indiscutiblemente pirrónico o académico. Segundo: es innegable que un postkantiano tan notorio como Hegel inició su trabajo filosófico en diálogo directo con los textos de Sexto Empírico y reveló rasgos reales aunque olvidados del escepticismo antiguo (Hegel, 1965 y 1955). Pero lo cierto es que continuar la historia más allá de Kant hubiera comprometido excesivamente la economía de este artículo. Volvamos al comienzo de nuestra historia.

II. EL CRITERIO DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO: RENACIMIENTO, HUMANISMO Y REFORMA

Nuestro relato comienza con un pasaje de Montaigne que no figura en el libro de Popkin aunque, como en la metáfora oriental, es el vacío que hace girar la rueda de su historia. Montaigne dedica la *Apología de Raimond de Sabond* (1575-1576), el ensayo más extenso de su obra, a difundir las ideas básicas del escepticismo antiguo. Hablando de discordancias en las percepciones de los objetos, pregunta:

> ¿Quién será el apropiado para juzgar estas diferencias? Tal como decimos en los debates de la religión que necesitamos un juez independiente de uno y otro partido, exento de elección y de pasión, lo que es imposible entre los cristianos, en esto ocurre lo mismo. Pues si [el juez] es viejo no puede juzgar el sentir de la vejez al ser él mismo parte en este debate; lo mismo si es joven; si el juez es sano o enfermo ocurre lo mismo (...) Necesitaríamos de alguien exento de estas características para que sin el juicio preocupado [esto es, sin prejuicios] juzgara estas proposiciones como indiferentes a él. Y así necesitaríamos un juez que nunca existió.

Para hacer entender la dificultad cognoscitiva así planteada, Montaigne recurre a las discusiones religiosas de su tiempo. Claramente él y su público estaban más familiarizados con la revolución que se estaba operando en el dominio de la religión cristiana, especialmente con el conocimiento religioso, que con los tropos del escepticismo antiguo.

En *El cautiverio babilónico de la Iglesia* (1519) y más claramente en el escrito en que rehusó retractarse ante la Dieta de Worms, Lutero estableció su nuevo criterio para el conocimiento religioso: es verdadero aquello que cautiva nuestra conciencia cuando cada uno de nosotros lee la palabra de Dios. Esto pugna frontalmente con el criterio

católico que se apoya en la tradición, en los concilios, en los dictámenes del Papa. Se advierte que éste es un conflicto no tanto sobre si algunos enunciados deben considerarse verdaderos sino, más básicamente, sobre el criterio idóneo para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. Y en este punto aparece la analogía con las discusiones escépticas respecto de problemas cognoscitivos. Una vez que se ha cuestionado un criterio hay que determinar sobre qué bases hay que preferir un criterio a otro criterio. Exactamente, éste es uno de los temas centrales del escepticismo antiguo. Popkin ha recordado uno, entre varios textos:

> Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio debemos poseer un criterio aceptado según el cual seamos capaces de juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado hay que decidir primero la disputa acerca del criterio. Y cuando de ese modo el argumento se reduce a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se convierte en algo inviable desde que no les permitimos [a los filósofos dogmáticos] que adopten un criterio por hipótesis, mientras que si proponen juzgar el criterio según un criterio los forzamos a retroceder al infinito. Y, más aún, están forzados a un razonamiento circular, pues la demostración requiere un criterio probado, mientras el criterio requiere una demostración probada (PH II 20).

Nótese que el escéptico exige un criterio «aceptado» o «compartido», algo que muchos filósofos no han de considerar necesario. En otras palabras, el escéptico considera que la mera constatación de un conflicto de opiniones ya es razón suficiente para poner en cuestión la legitimidad de las eventuales soluciones. El lector debe saber que el autor de este artículo no comparte esa convicción de los escépticos.

Algunos católicos renunciaron a desatar el nudo y propusieron cortarlo. Es el modo de operación que los escépticos llamaban «hipótesis». Así, Ignacio de Loyola sostuvo que hay que concordar completamente con la Iglesia hasta el extremo de que si la Iglesia ha definido como negro lo que a nuestros ojos aparece como blanco debemos decir que es negro (citado por Popkin). Esto nos revela que san Ignacio no creía que las definiciones fueran puramente convencionales; si lo hubiera creído, sencillamente hubiera aceptado cambiar la palabra «blanco» por «negro» sin culpa y sin mérito. La Iglesia es, pues, una autoridad absoluta y la única «razón» que se puede invocar para aceptar una conclusión. No sé si se ha explorado el dato interesante de que esta actitud archidogmática del fundador de la orden de los jesuitas podría entrañar la aceptación implícita del poder de las objeciones escépticas que circulaban en la época.

Erasmo sostendrá una actitud antiintelectualista en favor de una piedad cristiana no teológica: los asuntos humanos son tan obscuros y diversos que nada puede saberse claramente; no hay que complacerse en aserciones. «Ésta fue la sólida conclusión de los académicos, que fueron los menos seguros de los filósofos» . Erasmo responde a un escrito previo de Lutero significativamente titulado *Aserción*. En el

curso de la polémica Lutero declara que la fe y el escepticismo son incompatibles. «No es la señal distintiva de un espíritu cristiano no complacerse en aserciones; por el contrario un hombre debe complacerse en aserciones o no será cristiano». Lutero aclara que por aserción entiende «una adhesión invariable; afirmar, confesar, sostener y perseverar invenciblemente». Y añade: «El Espíritu Santo no es escéptico, y lo que ha escrito en nuestros corazones no son dudas o meras opiniones sino aserciones más seguras y ciertas que la vida misma y que toda experiencia» (cf. Penelhum, 1983).

Los reformados en general propusieron como regla de verdad la certeza subjetiva. Pero como esto abre todo a controversia pulularon los teólogos de cada partido y consiguientemente las opiniones en conflicto. Y así los contrarreformistas católicos arguyeron que los protestantes eran ocultamente escépticos porque no admitían un juez de las controversias que no fuera parte de la disputa. Los católicos llamaban a ese juez «el enviado de Dios», el Papa; los protestantes lo denigraron con un predicado municipal, «el obispo de Roma».

Contra el hereje anti-trinitario catalán Miguel Servet, Calvino sostuvo que no puede ser la Iglesia la que fija el criterio para interpretar la Escritura, puesto que la autoridad de la Iglesia descansa en lo que dicen algunos versículos de la Escritura. Calvino concluyó: por lo tanto es la Escritura la fuente de la verdad religiosa. Pero según el razonamiento de Calvino hay que comenzar por aceptar que la Escritura es la palabra de Dios. Si lo aceptamos según un criterio, nos comprometemos a probar el criterio según la razón. Pero el propio Calvino admite que esto nos llevaría a proponer argumentos circulares o meramente retóricos. Tiene que haber un punto en el que nos detenemos y esto, según Calvino, debe ocurrir porque hemos alcanzado una verdad que se legitima a sí misma excluyendo toda posibilidad de duda. Tal evidencia ocurre por iluminación a través del Espíritu Santo. Dios nos da una persuasión íntima tan irresistible que se convierte en la garantía completa de nuestro conocimiento religioso. El seguidor de Calvino, Teodoro Beza, insistió en que el signo infalible de la verdad es «la persuasión total». Pero aquí hay un círculo: el criterio del conocimiento religioso es la persuasión íntima, la garantía de la autenticidad de la persuasión íntima es que es causada por Dios y esto está asegurado por la persuasión íntima. Servet fue condenado a la hoguera como hereje. El defensor de Servet, Sebastián Castellio, alegó que la Biblia es un libro muy obscuro y que su interpretación ha suscitado tantas voces conflictivas y tantas reyertas sin decisión que nadie puede sentirse suficientemente autorizado para quemar a otro como hereje. Beza reaccionó inmediatamente denunciando en Castellio a un resucitador de la Antigua Academia y del escepticismo de Carnéades. Castellio escribió, pero no publicó, su libro *Sobre el arte de dudar* (*De arte dubitandi*), en el que propone un modo liberal, científico y cauto de aproximarse a los problemas que contrasta con el dogmatismo de los calvinistas.

Movidos por su afán de oponerse a la Iglesia católica, los protestantes insistieron en la certeza completa de su causa. La ruptura con la autoridad no favoreció un tolerante individualismo religioso, como el que proponía Castellio, sino un dogmatismo completo respecto del conocimiento religioso. Por su lado los católicos profirieron argumentos de este tipo: los protestantes alegan que hay que encontrar la verdad en la Escritura simplemente examinándola sin prejuicios; pero las controversias entre protestantes y católicos, y aun entre protestantes, muestran que el significado de la Escritura no es claro; por lo tanto se necesita un juez de las controversias que proponga una pauta de interpretación; los protestantes dicen que es la conciencia, la luz íntima encendida por el Espíritu Santo; pero, preguntan los católicos, ¿quién la tiene?; ¿quién puede ser tan fatuo como para reivindicarla? Calvino piensa que él ha sido iluminado; pero ésta es la opinión privada de Calvino; varios protestantes se arrogan esta iluminación, pero sus opiniones pugnan entre sí; ésta no es una base firme para la certeza en temas religiosos. A comienzos del siglo XVII los católicos sostendrán que el calvinismo es el pirronismo en religión. Los católicos propusieron reemplazar la doctrina de la infalibilidad personal por la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia. Pero los protestantes replicaron que antes de adoptar la vía de la autoridad hay que descubrir si la tradición de la Iglesia es acertada. Y para ello se necesita un juez. La Iglesia no puede ser el juez de su propia infalibilidad porque esto es, justamente, lo que está en discusión. Y cualquier elemento de juicio que se aporte en favor de la índole especial de la Iglesia debe ser sometido a una regla o criterio que nos diga si ese elemento es verdadero. Así, concluye el argumento señalando que el criterio católico de sumisión a la autoridad conduce al más devastador pirronismo. Es visible que cuando ambos bandos se acusan de escepticismo en realidad se están imputando mutuamente la creación de las condiciones que facilitarán el triunfo del pirronismo. En rigor, cuando los católicos acusan a los protestantes de escepticismo abusan del término porque los protestantes son dogmáticos; lo que los católicos les imputan son las consecuencias escépticas que se pueden derivar del incesante y complejo conflicto de interpretaciones suscitadas por el criterio de la persuasión íntima.

La tesis de Popkin culmina sosteniendo que el desafío protestante al criterio católico de conocimiento religioso planteó un problema más fundamental: ¿cómo justifica uno el fundamento de sus conocimientos? Prontamente esta pregunta excede el marco de la discusión religiosa y se extiende a las ciencias y a todas los territorios del conocimiento humano.

III. EL REDESCUBRIMIENTO DE SEXTO EMPIRICO

La obra de Diógenes Laercio, cuyo libro noveno contiene la *Vida de Pirrón*, se tradujo al latín hacia 1430.

Respecto de las *Academica* de Cicerón puede señalarse que cuanto más se indaga acerca de la existencia de copias y se exhiben indiscutibles, aunque frugales, resultados, más claro resulta el escaso impacto de esa obra en la cultura del Renacimiento. El júbilo del erudito que desentierra penosamente un dato polvoriento está en relación inversa con su intento de probar la difusión de la obra, en este caso en los albores del Renacimiento (Schmitt, 1972, 1983, 1989; Olaso, 1975).

Se presume que Sexto vivió a mediados del siglo II de nuestra era. Hasta ahora se han descubiero dos manuscritos de traducciones latinas de los *Bosquejos pirrónicos*, una en París, y una versión mejorada de ésta, que data del siglo XIV, en España (Biblioteca Nacional, ms. 10112 fls. 1-30; manuscrito descubierto en 1955 por P.O. Kristeller). Si bien la obra de Sexto fue conocida antes de la era de la imprenta, su significación hasta mediados del siglo XVI es muy escasa. Un siglo después Pierre Bayle lo considera el padre de la filosofía moderna (Bayle, art. *Pyrrhon*, Rem. B). Tenemos que explicar brevemente este curioso destino.

He hecho notar que el humanista español Páez de Castro (1515-1570) escribió, antes que Estienne, una traducción latina de los *Bosquejos pirrónicos*, que según mis noticias aún permanece manuscrita e inédita. Páez tenía el propósito de traducir al latín (y por lo tanto de divulgar en los medios doctos) la obra de Sexto Empírico y pensaba escribir un prólogo apologético (como hará Estienne trece años después) en el que había de mostrar la importancia de esta obra para consolidar la posición del catolicismo y poner en fuga a los pleitistas reformados (Solana, 1941; Olaso, 1980). En 1562 aparece la versión latina de los *Bosquejos pirrónicos* de Henri Estienne y siete años más tarde Gentien Hervet publica su traducción latina de *Contra los matemáticos*. Esta edición incluye la traducción de Estienne y se reimprime en 1601. La edición del texto griego aparece en 1621.

En el prólogo a su traducción de los *Bosquejos* de Sexto, Estienne considera benéfica su publicación como remedio para los filósofos impíos y como fuente de opiniones de la filosofía antigua. Por otra parte los razonamientos de Sexto le parecen más sutiles que verdaderos, de modo que los dogmas no corren peligro con la difusión de sus argumentaciones. El líder del catolicismo francés, Gentien Hervet, en cambio, descubre en Sexto una poderosa respuesta contra los «nuevos académicos» y los calvinistas. Así se origina una importante corriente de escepticismo católico.

Independientemente de los textos de Sexto, Francisco Sánchez (1552-1623) publica en 1581 *Que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*), un alegato contra la doctrina aristotélica de la ciencia. Sánchez propone su propia definición de conocimiento: «ciencia es el conocimiento perfecto de una cosa». «Conocimiento perfecto» significa la aprehensión inmediata e intuitiva de todas las características reales de una cosa. Sánchez señala que el hombre no es capaz de alcanzar conocimiento. Como he notado al comienzo de este artículo, si se fija una

definición de «conocimiento» que exige satisfacer requisitos muy estrictos, la posibilidad de acreditar conocimiento es muy improbable. Por otra parte, si se exigen requisitos muy laxos entonces es posible señalar instancias de conocimiento que satisfacen esa exigencia, pero resulta incierto que se trate, en esos casos, de auténtico conocimiento. Probar que algo se sabe, con un conocimiento débil, no satisface la demanda del escéptico.

Posiblemente fue Leibniz el único filósofo moderno que prestó atención a algunas agudas observaciones de Sánchez, especialmente en el dominio de la filosofía matemática (Olaso, 1986). Que el escepticismo sobre la matemática sea imposible (Belaval, 1960), o poco persuasivo (Fogelin, 1983), son dictámenes que quedan atenuados por ese contraejemplo.

IV. MONTAIGNE Y EL ESCEPTICISMO ANTIGUO

Merced a Montaigne el entonces casi desconocido Sexto Empírico alcanza la fama. Montaigne dedica el más extenso de sus ensayos, como señalé, a difundir y recomendar las ideas básicas del escepticismo antiguo, especialmente en la forma que les dio Sexto Empírico. Montaigne no es un disciplinado secuaz de una escuela, ni siquiera de la pirrónica. Es un pensador libre que ejerce un estilo espontáneamente escéptico. La más notoria y rica de sus inconsecuencias es que como escéptico estaría obligado a suspender el juicio sobre todas las materias imaginables. Sin embargo Montaigne no hace otra cosa que abrir juicio acerca de todo. Recomienda los argumentos de Sexto porque son pirrónicos pero los expone con la soltura y libertad propios del estilo académico.

Al autor de este artículo lo detiene un escrúpulo metodológico: si Montaigne considera que la actividad intelectual no es más que un juego (III, iii, 73), si reivindica expresamente su derecho a cambiar sin cesar de opiniones, por incompatibles que sean, ¿con qué derecho destacamos ciertas regularidades en la emergencia de sus opiniones y se las atribuimos aunque sea como un vago «ideario» o «pensamiento»? ¿Con qué derecho intentamos considerarlo un pensador coherente? ¿No hubiera rechazado él su inclusión en una historia de la filosofía y hasta del escepticismo modernos? Puesto que interpretar es ofrecer la mejor versión de un texto, lo que en filosofía significa ante todo salvar al autor de eventuales incoherencias, pareciera que en el caso de Montaigne nos atenaza un dilema excluyente: o aceptamos en serio su derecho a cambiar en cualquier momento de opinión y entonces debemos renunciar a la interpretación y, en este caso, sumergirnos en el placer literario; o bien, si queremos lograr una interpretación, entonces tenemos que rechazar como erróneas las declaraciones de Montaigne en favor de su incoherencia. Pero esto parece poco aconsejable para una interpretación porque significa admitir en el punto de

partida que existe una incoherencia básica entre las intenciones de Montaigne y su obra.

El descubrimiento de América produce una relativización general de las creencias de los europeos y Montaigne es el intelectual que refleja con fuerza esa profunda experiencia histórica. Se ha debatido mucho si Montaigne es uno de los fundadores del relativismo cultural moderno. En muchos pasajes hay buenas razones para sostener esa hipótesis: la moral sería local, no universal. Lo mismo rige para la religión. El cristiano no debe tratar de fundamentar la religión en la razón. La teología no tiene sentido. El escepticismo es el aliado de la religión y de la moral razonable: el buen cristiano debe aceptar la gracia de Dios con la misma pasividad y entrega con que debe allanarse a los usos y costumbres del país en que vive. También se ha visto en Montaigne primicias de una actitud política inconformista (Laursen, 1992).

Poco después de la muerte de Montaigne se publica la obra de Pedro de Valencia *Academica o sea el juicio sobre lo verdadero* (Amberes, 1596). El autor conoce las tradiciones pirrónica y académica y se inclina por esta última.

Charron fue «el seguidor» por excelencia de Montaigne. Es su coetáneo y codifica las opiniones escépticas de Montaigne; pero no se puede negar que ofrece aportes originales especialmente en el plano de la filosofía práctica. Se ha mostrado que Charron acentúa la diferencia entre la moral, que consigna a la vida privada, y la política, donde debe reinar un Estado implacable que asegure la paz a costa de otros valores. Muchas de las opiniones de Charron prefiguran el *Leviathan* de Hobbes (Gregory, 1986, y en general sobre Charron, Dini y Taranto, 1987).

De este modo se sientan las bases de una tradición, dentro del escepticismo, que se conoce con el nombre de «fideísmo». Las obras de Pascal, Bayle, Huet, Hume, Kierkegaard (y las de Feijoo y Unamuno en el mundo de habla hispana) constituyen esta tradición interna del escepticismo que merecería un tratamiento aparte.

V. RENE DESCARTES

No debe llamar la atención que en el centro de la historia del escepticismo moderno figure Descartes, el campeón del anti-escepticismo. Lo cierto es que en su intento por refutar al escepticismo Descartes se propuso inventar objeciones escépticas tan radicales que si lograba rebatirlas entonces todo escepticismo quedaba para siempre destruido. Recordemos la observación inicial de este artículo: si partimos de una definición de conocimiento muy rigurosa, es difícil satisfacerla y por lo tanto el escepticismo aumenta sus probabilidades de vencer. Descartes pretendió apoyar su filosofía en un conocimiento absolutamente cierto, infalible y capaz de resistir las objeciones del más fantasioso de los

escépticos. Capaz de resistir no ya toda duda *razonable* sino toda duda *posible*. Advirtamos también la contrapartida de esa regla: si esos requisitos absolutos son correctos y quien exige tal perfección del conocimiento fracasa, entonces se convierte en el creador de un monstruo que amenazará toda posibilidad de filosofía. Y, de hecho, el monstruo que Descartes imaginó en su neblinosa casa de Holanda sigue siendo el interlocutor de todos los filósofos actuales que prosiguen ocupándose de lidiar con el escepticismo. Es irónico pero innegable: el joven en quien el cardenal Bérulle depositó sus esperanzas de que reemplazara a Aristóteles en las escuelas (Popkin, 1979) ha sido el creador de un argumento escéptico que hoy exhibe una desagradable vitalidad.

Descartes se propuso mostrar que entre las dudas del escepticismo y el hallazgo de la primera verdad había una extraña continuidad. Comienza su investigación guiándose por este prototipo de conocimiento absolutamente innegable e irresistible. Contrasta esa noción con el cambiante testimonio de los sentidos, con la dificultad de distinguir la vigilia del sueño, y llega a dudar de las verdades matemáticas (acaso hemos sido creados por un genio maligno que se complace en que consideremos evidente lo que de hecho no lo es). Cuando ya pareciera que nada queda firme, Descartes se detiene a observar: pero dudo, por lo tanto pienso (porque dudar es pensar); pienso, por lo tanto existo. A partir de esa primera certeza irresistible, que ha pasado a la posteridad como el *cogito*, Descartes propone varias pruebas de la existencia de Dios de las que se sigue la veracidad divina. Ella permite levantar la hipótesis del genio maligno y garantizar el criterio de verdad que consiste en la claridad y distinción de las ideas (cf. el artículo de este volumen de Robles y Benítez «El camino de las ideas»). Rápidamente Arnauld y Gassendi hicieron notar que la veracidad divina es la garantía de que nuestras ideas claras y distintas no son engañosas y a la vez la veracidad divina se demuestra mediante la idea clara y distinta que tenemos de Dios. Es decir, que ambos objetores emplean el argumento escéptico del círculo vicioso para mostrar que Descartes no consigue evadir el desafío escéptico.

Se ha dicho que el *cogito* cartesiano ya está en san Agustín. También se ha hecho notar que Ockham consideró la posibilidad de que Dios, merced a su *potentia absoluta*, suprimiera lo que alguien cree que es el objeto de su pensamiento. En rigor la Edad Media abundó en referencias al Dios engañoso (Gregory, 1974, 1982). Exhibiendo estos antecedentes se castiga la soberbia cartesiana de pretender una originalidad irrestricta. Pero lo cierto es que sólo a la luz de la innegable originalidad de la filosofía cartesiana hemos advertido la existencia de esos antecedentes.

Uno de los puntos en que se atacó la teoría cartesiana del conocimiento fue, pues, el criterio cartesiano de la claridad y la distinción de las ideas. En la *Tercera Meditación* Descartes había expresado esta regla general: «todo lo que percibo clara y distintamente es verdade-

ro». Pero se ha hecho notar que no es fácil capturar el sentido cartesiano de la claridad y la distinción como criterio de verdad. Si significa que en una situación dada decido que una proposición es verdadera porque advierto que la estoy percibiendo clara y distintamente, entonces esta descripción no expresa el sentido propuesto por Descartes. En efecto, tratamos con proposiciones que son irresistibles y en ellas no hay separación entre percibirlas clara y distintamente y decidir que son verdaderas. Es decir, que si uno está percibiendo clara y distintamente una proposición, por ese mismo hecho uno cree que ella es verdadera. Éste es el sentido en que debe interpretarse la regla general de Descartes. Pero una vez más si se interpreta que este criterio carece de justificación y está librado al capricho de cada percipiente entonces hay que destacar que Descartes ofrecía una justificación: la existencia y veracidad de Dios (Williams, 1983). Ahora bien, ya hemos visto las dificultades que amenazan a la prueba de la existencia de Dios a partir de la idea que tenemos de él.

Independientemente de esto y sin juzgar en términos actuales los méritos de la filosofía de Descartes, es necesario destacar aquí que lo que cuestionaron los contemporáneos de Descartes fue el dualismo que había instaurado Descartes entre el alma y el cuerpo y entre la idea y el mundo exterior. Quien sobresalió en estas críticas fue Foucher (Watson, 1988). Para mantener aspectos de la filosofía cartesiana que juzgaban valiosos, sus sucesores debieron introducir severos cambios. Locke sostuvo, como veremos, que las ideas se parecen a las cualidades primarias de los objetos materiales y en consecuencia las representan. A su juicio, la extensión y el pensamiento no son la esencia de la materia y el espíritu respectivamente sino modificaciones de substancias desconocidas. Berkeley por su parte sostendrá que lo único que se parece a una idea es otra idea y que por lo tanto sólo tenemos acceso a ideas. Hume finalmente abandonará la categoría misma de substancia.

La filosofía cartesiana dependió de una ontología de la substancia y la modificación que le impidió explicar cómo ocurre una interacción causal entre substancias de tipo diferente y cómo las ideas pueden hacer cognoscibles objetos que son disímiles de ellas.

> Esta incapacidad que deriva de conflictos entre principios básicos de la ontología y la epistemología en el sistema metafísico cartesiano es la principal de las razones filosóficas para la caída del cartesianismo (Watson, 1988).

VI. BLAISE PASCAL

A través de sus lecturas de Montaigne, Pascal aprendió que la razón es impotente para conducirnos a Dios; ni siquiera puede dar fundamento a los principios de que depende la vida ordinaria (*Pensamientos*, ed. Brunschvicg, 434 y 556). Sin embargo no acepta la suspensión escéptica del juicio y prefigura a Hume cuando alega que es contraria a nues-

tra naturaleza. El escepticismo no nos puede infundir tranquilidad espiritual porque nuestras naturalezas han sido creadas con una necesidad de seguridad que sólo la fe nos puede dar. Los paganos están condenados al conformismo y la «diversión». Hay que «oír a Dios». Sólo lo oye quien trasciende los sentidos y la razón y atiende al corazón. Lo que aparece como incognoscibilidad de Dios consiste en que Dios está oculto y sólo se manifiesta a los que lo buscan.

Buena parte de la actitud de Pascal ante los escépticos se expresa en el famoso «argumento de la apuesta». Pascal quiere, mediante un refinado argumento, que un escéptico culto escuche a Dios. Pascal y el escéptico concuerdan en creer que a Dios no se llega mediante la razón. El argumento de Pascal parte del siguiente dilema: o bien Dios existe o bien no existe y la razón no lo puede decidir. El escéptico sostiene que en esas circunstancias no puede culpar al cristiano que hace una elección por la afirmativa o por la negativa: más bien lo culpa por elegir. Mientras la moneda está en el aire, dice, no debemos apostar acerca del lado en que caerá. Pascal responde: «Sí, usted debe apostar. No hay elección, usted está embarcado». La suspensión escéptica no es, para Pascal, una opción disponible. Debemos apostar; los riesgos son finitos; el premio (la felicidad eterna) es infinito, pero también lo es el castigo (la infelicidad eterna); las probabilidades de ganar y de perder son iguales. Así pues, quien apuesta a que Dios no existe, si gana, no gana nada, y pierde todo si pierde. En cambio, quien apuesta a que Dios existe, gana todo si gana y, si pierde, no pierde nada. De modo que si los escépticos tienen razón y los argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios son equipolentes, entonces en esas condiciones es más sabio apostar a que Dios existe. Pero ¿cómo apostar? Apostar es creer. Pero no se cree porque se quiere creer. El que quiere creer y no puede, debe acogerse al consejo de Montaigne y seguir las prácticas de los creyentes; pero no con reservas íntimas sino con el sincero deseo de ser uno de ellos. Esto permitirá pasar de la parálisis escéptica, la suspensión del juicio, a la fe real. Así podrá el escéptico derrotar las pasiones que le impiden escuchar la voz de Dios (Penelhum, 1983; Popkin, 1992, cap. XII).

VII. PIERRE BAYLE

El abate Foucher (Watson, 1988) había sugerido que las cualidades llamadas «primarias», como la extensión o el movimiento, eran de la misma índole que las cualidades llamadas «secundarias», esto es, las sensibles.

En el artículo «Pirrón» del *Dictionnaire*, Bayle perfila nítidamente la sugerencia de Foucher. En el famoso diálogo entre dos abates afirma que después del desarrollo del cartesianismo

> ninguno de los nuevos filósofos duda de que los escépticos tienen razón cuando sostienen que las cualidades de los cuerpos que impresionan nuestros sentidos

> sólo son meras apariencias. Cualquiera de nosotros puede decir «siento calor junto al fuego» pero no «sé que el fuego en sí mismo es tal como se me aparece». Así hablaban los pirrónicos antiguos. Pero los nuevos filósofos hablan de un modo más asertivo: el calor, el olor, los colores, etc., no están en los objetos de los sentidos; sólo son modificaciones de mi alma; sé que los cuerpos no son tales como se me aparecen.

No hay diferencia entre las cualidades secundarias y las primarias porque del mismo modo que los objetos se nos aparecen con cualidades sensibles que no poseen por sí, así también puede ocurrir que se nos aparezcan con determinada extensión o figura, en reposo o en movimiento aunque estas cualidades no le pertenezcan al objeto. Y concluye:

> Los objetos de mis sentidos no pueden ser la causa de mis sensaciones: por lo tanto yo podría sentir frío y calor, ver colores, figuras, extensión y movimiento aunque no hubiera ningún cuerpo en el mundo. Por lo tanto no tengo ninguna buena prueba de la existencia de los cuerpos.

En esto Bayle se inspira en Malebranche (quien fue acusado por Arnauld de conducir «al más peligroso pirronismo») y ataca a Descartes por haber intentado probar que los cuerpos existen fundándose en que Dios no puede ser engañador. Si todas las cualidades son apariencias, esto es, condiciones subjetivas del espíritu, se niega la realidad de las cosas sensibles. Y puesto que tampoco se ha probado la necesidad de que haya cuerpos reales para producir apariencias entonces se niega la realidad de los cuerpos (observación *B*; cf. art. «Zenon» observación *G* y observación *H*).

VIII. JOHN LOCKE

La filosofía de Locke nos interesa con relación al desarrollo del escepticismo moderno no tanto por sí misma sino porque estimuló importantes consecuencias, sobre todo en el pensamiento de Berkeley y Hume. Se ha estudiado poco la conexión entre la teoría del conocimiento de Locke y el pirronismo (van Leeuwen, 1963 y especialmente Brandt Bolton, 1983, a quien sigo en esta sección). Locke conoció los argumentos del escepticismo antiguo, en particular los tropos de Enesidemo, principalmente a través de la exposición que de ellos dio Gassendi. También fue lector de Foucher y Bayle. Es plausible que estos autores hayan influido en Locke tanto o más que Robert Boyle, hasta hace poco su único ancestro reconocido en estos temas. La teoría de Locke más próxima al escepticismo es su distinción entre cualidades primarias y secundarias. Es preciso hacer, sin embargo, dos reservas. Locke nunca se refiere a la concepción escéptica cuando establece esa distinción. De donde se puede concluir que refutar al escepticismo no ha sido su objetivo inmediato. Además, si bien la forma de argu-

mentar de Locke y su invocación de la distinción entre cualidades primarias y secundarias tiene un notable aire pirrónico, su conclusión constituye una refutación del escepticismo.

Hay que notar que Locke define las cualidades como «poderes que hay en los cuerpos» para producir «ideas en el espíritu». A su juicio es una confusión considerar que una idea es una cualidad. La blancura (que es una idea) no está en la nieve (que es un cuerpo, poseedor de cualidades). Su distinción entre cualidades primarias y secundarias se basa en que las cosas tienen algunas cualidades estables y otras variables (los colores, por ejemplo). Estas últimas, las secundarias, son subjetivas. Pero, a diferencia de Bayle, no extiende esa conclusión a las cualidades primarias, a saber, la forma, el movimiento, la solidez, etc. Éstas son inseparables de los cuerpos en que se encuentran. Por último Locke señala que es imposible que las cualidades sensibles sean semejantes a los cuerpos pero que es posible que las cualidades primarias lo sean. Queda pendiente la aclaración del gran problema que deja el cartesianismo, esto es, el modo como una idea pueda *asemejarse* a una cosa (Watson, 1988). ¿Se admitirá que los objetos inmediatos de la percepción son ideas? Aun en ese caso, ¿en qué sentido se las puede comparar con cuerpos? ¿Hay ideas frías o sólidas? ¿Cómo tiene que ser una idea para que se la pueda comparar con un cuerpo? (cf. J.A. Robles y L. Benítez, «El camino de las ideas», en este volumen, y también Watson, 1988).

Ahora bien, ¿cuál es la actitud de Locke ante el escepticismo? Se ha sugerido una interpretación plausible (Brandt Bolton, 1983). Locke no se habría propuesto refutar directamente la doctrina escéptica acerca de las cualidades. Pero es plausible que parte de su designio haya sido impedir que prosperara el razonamiento escéptico. Locke se propuso mostrar que en la concepción común acerca de las cualidades había un error. Nosotros advertimos que esa concepción opera como un supuesto no examinado en el escepticismo. Refutada la concepción común, el escepticismo se queda sin sustento.

Locke mostró que las oposiciones que presenta el escepticismo para recomendar la suspensión del juicio en rigor no son oposiciones conflictivas. He aquí, con ligeras modificaciones, el ejemplo que propone Brandt Bolton:

1) A cierta persona que viene de afuera se le aparece el aire de la antesala del cuarto de baño como caliente; 2) a cierta persona que viene de un cuarto de baño caliente el aire de la antesala del cuarto de baño se le aparece como frío.

El argumento escéptico prosigue:

3) Al parecer no hay manera de determinar nuestra preferencia por la impresión de la calidez del aire o por la impresión de la frialdad del aire; 4) por tanto pareciera que aunque podamos decir cómo se le aparece el aire a cada persona, tenemos que suspender el juicio respecto de su naturaleza real. (Para un análisis del argumento en la tradición escéptica, cf. Annas y Barnes, 1985.)

La respuesta de Locke sería que existe una concepción común de las cualidades secundarias según la cual debe entenderse que «el aire en la antesala se asemeja a la idea de calor» y esto se opone a la impresión de que «el aire en la antesala se asemeja a la idea de frío». Pero esto es inconcebible porque no podemos entender cómo el aire pueda parecerse al contenido de la idea de calor, por ejemplo. Locke reformularía esa descripción de las premisas del modo siguiente: 1') «El aire en la antesala del cuarto de baño tiene el poder de producir la idea de calor (debido a las cualidades primarias de sus partes no perceptibles)». Entonces las dos primeras premisas han podido parecer conflictivas a quien sostenga la opinión común según la cual las ideas de las cualidades secundarias deben ser similares a las cualidades secundarias.

Claramente el escéptico podría reagrupar sus fuerzas y sostener que ahora hay dos tesis en conflicto, la concepción común de las cualidades secundarias y la concepción de Locke. Pero entonces por lo menos habría tenido que abandonar su tropo sobre la oposición de *percepciones* conflictivas por otro sobre *razones* en conflicto.

Consideremos ahora la actitud de Locke respecto de cualidades primarias, por ejemplo, la figura. El argumento puede presentarse así: 1) La torre vista desde lejos aparece redonda; 2) la torre vista desde cerca aparece cuadrada. Y el resto prosigue por analogía con el razonamiento anterior. Según la concepción de Locke, la torre tiene el poder de causar la idea de redondez o de cuadradez; pero esto no significa que quien percibe esté inclinado a pensar que la torre es redonda o cuadrada. Aunque la torre parece redonda y parece cuadrada, no se sigue de allí que al observador le parezca que la torre es redonda y cuadrada. Quien percibe toma en cuenta las condiciones de percepción cuando abre juicio sobre las cualidades primarias de una cosa, por ejemplo, «vista desde lejos». Es decir, que nuestra experiencia del mundo no nos conduce a atribuir cualidades primarias conflictivas a una cosa.

IX. G.W. LEIBNIZ

Es curioso e importante el puesto que ocupa Leibniz en una historia del escepticismo moderno. Pareciera difícil de admitir que el creador de hipótesis tan especulativas como «la armonía preestablecida», o «el mejor de los mundos posibles» pudiera mantener una actitud constructiva hacia el escepticismo. Y sin embargo Leibniz inaugura una tradición alemana de tolerancia y respeto hacia el escepticismo que culminará en Kant y Hegel. Leibniz pensaba que no había opinión filosófica de la que no pudieran extraerse enseñanzas y ciertamente no excluyó al escepticismo de esa generosa expectativa. Pero nunca tomó en serio al escéptico modelado por Descartes. Consideró que las hipótesis del sueño, el genio maligno y el Dios engañador eran insuperables o irrelevantes y a veces permite entender que las considera irrelevantes

porque son insuperables. En efecto, sostuvo que si alguna vez este tipo de dudas «puede suscitarse legítimamente después será insuperable, incluso siempre se alzará como un obstáculo ante el mismo Descartes y ante todo aquel que presente las verdades más evidentes». Pero también alegó que este tipo de dudas era insuperable porque era irrelevante: ni las dudas se consolidan si se fracasa en probar la existencia de Dios ni se suprimen si probamos que Dios existe (Olaso, 1982, 419). Desplazado el escéptico engendrado por las dudas hiperbólicas de Descartes, Leibniz se interesó, sin embargo, por las cuestiones que movilizaba el escepticismo; mantuvo cordiales relaciones con los escépticos franceses de su tiempo (Popkin, 1966) y conoció de primera mano los documentos básicos del escepticismo antiguo: no sólo leyó a Sexto Empírico en su lengua original sino que escribió un comentario al primer libro de los *Bosquejos pirrónicos* (Olaso, 1983).

Leibniz sostuvo que la lectura de Sexto y aún de Sánchez podía ser fructífera para quienes se interesaran por la perfección de la ciencia. Esto muestra el punto exacto en que se centra el interés de Leibniz por el escepticismo. El hombre, ejemplarmente el científico creador, inventa, yendo de lo conocido a lo desconocido; pero también es bueno que el hombre se preocupe por buscar una buena justificación de lo que cree conocer. Este segundo movimiento que va de lo presuntamente conocido a los fundamentos que justifican el conocimiento es el que muchas veces los hombres postergan u olvidan. Leibniz considera que los científicos no deben distraer sus energías en esa tarea, para ello están los filósofos. A su vez, el escéptico cumple el papel de denunciar la falta de justificación o las justificaciones de mala ley y hasta de cuestionar los fundamentos mismos de toda justificación. Pero Leibniz dista de compartir la confianza de los escépticos en que toda justificación es imposible. Los escépticos son serviciales, cumplen un papel importante en la filosofía perenne pero el hombre está en condiciones de dar respuesta a sus reclamos. Más aún, Leibniz sostiene que si se logra justificar todo el conocimiento a partir de unos pocos principios se habrá logrado la perfección del conocimiento, la ciencia ideal. En este sentido Sexto y Sánchez colaborarán, involuntariamente, en el logro de la ciencia ideal (Olaso, 1986). Leibniz reconoció explícitamente «la dificultad que tortura a todos acerca del modo como tenemos certeza de aquellos principios de los que se extraen las demostraciones» (Olaso, 1982, 253), esto es, admitió la fuerza de las objeciones escépticas a los fundamentos del conocimiento. Leibniz sostuvo que el modelo de conocimiento es el deductivo. Según el paradigma de Euclides, toda la justificación del conocimiento reposa en última instancia en principios que a su vez no pueden recibir justificación sin regreso al infinito. Se comprende que una concepción como la escéptica que cuestiona la justificación de los principios haya aparecido ante Leibniz como un desafío importante. Fiel a su concepción de las batallas filosóficas, admitió el conflicto y buscó una solución. Es importante notar que Leibniz introduce en la filosofía moderna una nueva

concepción del conocimiento. Hasta entonces Montaigne (posiblemente buen heredero en este punto de los escépticos antiguos) reivindicaba, como dije, el derecho a la incoherencia. Mersenne y Gassendi (Walker, 1983) trataban de apoyar la ciencia en un saber fenoménico. Descartes postulaba como ideal del conocimiento la certeza intelectual. Todos suponían que el conocimiento es algo que ocurre y que depende en gran medida de su vinculación con un sujeto. Leibniz consideró que esta noción de conocimiento era excesivamente psicológica (y que en el caso de Montaigne y Descartes estaba directamente vinculada a episodios contingentes de biografías individuales). Nótese que en la medida en que hay que destacar la conexión del conocimiento con el asentimiento (o bien con la suspensión del juicio) es necesario considerar el conocimiento como un concepto disposicional en el sentido de la inclinación de un sujeto a prestar su asentimiento (Rescher, 1980). Desde sus escritos más tempranos Leibniz mostró su preferencia por un tipo de conocimiento diferente, caracterizando la racionalidad como «el encadenamiento inviolable de verdades» y cuyo modelo estaba en el sistema deductivo de Euclides. Éstas son las «verdades de razón», que se fundan en última instancia en el principio de contradición. Por otro lado estan las «verdades de hecho», que son contingentes y tienen como fundamento una versión corregida del *cogito* de Descartes. Leibniz procuró refutar a los escépticos esbozando demostraciones de rigor matemático para probar los principios de las ciencias, aunque esos intentos están afectados en buena medida por circularidades (Olaso, 1988). Menos drásticamente escribió diálogos en los que aparecen escépticos encarnando posiciones típicas de la modernidad (Olaso, 1982, parte IV) y llegó a proponer una estrategia puramente formal para rebatir a los escépticos. Se ha sostenido que esos intentos fracasan y que el formalismo de Leibniz no puede dar una respuesta convincente a las objeciones del escepticismo (Olaso, 1988).

X. FEIJOO

El nombre de Feijoo puede estar ausente de una historia de la filosofía moderna y aun del escepticismo moderno sin que tiemble un justo. Pero en una obra como la presente parece inexcusable referirse al llamado padre de la Ilustración hispánica. La obra de este sacedote católico fue muy importante como difusora de las ideas de la filosofía moderna y fue inmensamente popular en los países de habla española. Feijoo tiene el estilo informal de un charlista y su obra se nutre de los periódicos científicos y filosóficos de la época. Hay buenos elementos de juicio para creer que leyó con cuidado a Bayle y a Malebranche. Fue un campeón de la tolerancia. Por ejemplo, propuso la licitud de la ética no religiosa cuando mencionó a Epicuro y a Spinoza como ejemplos de ateos virtuosos (Olaso, 1993). También fue partidario de Newton, aunque esto le despertara una peligrosa curiosidad a la

Inquisición. En materia religiosa abogó contra las supersticiones y la milagrería. En los temas que nos competen Feijoo propuso lo que llamó «Scepticismo filosófico» (*Teatro crítico universal* III, 13). Se trata de un escepticismo mitigado por el estilo del que propusieron Gassendi y Mersenne: el entendimiento humano no es capaz de penetrar en la intimidad de las cosas pero una ciencia de la apariencia es posible. Asimismo recomienda esta actitud porque humilla la soberbia del entendimiento en cuestiones de fe religiosa. No es osado imaginar que con esas medidas y sobre todo con ciertos énfasis, Feijoo lograba crear un espacio para la ciencia moderna, al abrigo de lo que llamó «guerras de sistemas» por un lado, y de las inquisiciones religiosas por otro. Su prédica dio hermosos frutos en España y América hasta que el terror de la Revolución francesa bloqueó nuevamente el acceso de nuestros pueblos a la modernidad (Olaso, 1976 y 1979).

XI. BERKELEY

Popkin (1951) ha mostrado que los títulos declarativos y programáticos de varias obras importantes de Berkeley muestran la importancia que asignaba al escepticismo. Así, anuncia el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* como una investigación acerca de «los fundamentos del escepticismo, el ateísmo y la irreligión». Y caracteriza el propósito de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* como una «oposición a escépticos y ateos».

Para Berkeley el escéptico duda de las cosas sensibles y también de la existencia de los objetos reales como cuerpos o almas; en rigor, éstas son especificaciones del hecho general de que duda de todo. Berkeley trata de reconstruir el camino que ha seguido el escéptico para llegar a esa extravagante conclusión, tan remota de lo que sanamente cree el hombre común y, lo que le parece el colmo, tan proclive a la impiedad. El primer paso es afirmar que todo lo que podemos conocer son apariencias que están «en el espíritu». Entonces Berkeley muestra que un supuesto del escepticismo es admitir la diferencia entre apariencia y realidad, o bien entre lo que percibimos y lo que existe, entre *percipi y esse*. Esto es lo que conduce al escéptico a declarar que la existencia absoluta de cualquier objeto independiente del espíritu es incognoscible. Ahora bien, todos los filósofos que creen en la existencia absoluta de la materia caerán en el escepticismo, puesto que sus concepciones están basadas en esa distinción y finalmente tendrán que admitir que la materia no es más que apariencia. En los diálogos, Hylas da voz a esta posición. El peligro es que el escéptico que duda de que algo exista puede llevar a la gente a dudar de los principios de la religión verdadera. El mismo razonamiento que conduce al escepticismo puede llevar al ateísmo. Los conocidos argumentos o tropos del escepticismo antiguo (vista de lejos la torre es redonda, de cerca, cuadrada; el palo, recto en el aire, en el agua aparece quebrado, etc.) son, para Berkeley,

decisivos, si se distinguen las ideas de las cosas. Sabemos que Berkeley conocía bien los argumentos de Bayle sobre la reducción de todas las cualidades a meras modificaciones del espíritu humano. De ahí que sostenga que lo único que conocemos son nuestras ideas. En consecuencia no podemos decir si las ideas se asemejan a las cosas o siquiera si las cosas existen.

Berkeley sabe que los filósofos modernos (*sus* clásicos Descartes, Locke, Malebranche) sostienen que el mundo externo, no percibido, existe. Y aunque niegan la realidad de las cosas sensibles, aspiran a probar que existe realmente un mundo corpóreo de cosas compuestas de cualidades primarias. Para ello se apoyan respectivamente en la perfección de Dios, en un «no sé qué» o en la autoridad de las sagradas Escrituras, pero esas pruebas nada justifican y, pese a sus intenciones antiescépticas, sus filosofías conducen al pirronismo.

Berkeley señala que la existencia de la materia no se puede demostrar *a priori*. Por otra parte, Bayle ha mostrado que no hay diferencia ontológica entre cualidades secundarias y primarias. Esto destruye la concepción de la materia en que está fundada parte de la filosofía moderna. Y como la materia no se puede percibir, no sabemos nada de ella.

Berkeley reconoce la fuerza de los argumentos escépticos en la medida en que los filósofos modernos admiten el dualismo de apariencia y realidad, porque una vez concedido este supuesto los pirrónicos no demoran en probar que todo es apariencia. Pero a diferencia de los demás filósofos modernos Berkeley no se empeña por defender una realidad no percibida como última línea de resistencia contra los ataques escépticos. Su estrategia consistirá en mostrar que el ataque escéptico es inocuo si se admite que ser es ser percibido, *esse est percipi*.

Hay dos concepciones del conocimiento humano: la del hombre común, según la cual las cosas que percibimos inmediatamente son las cosas reales, y la de los pirrónicos y los filósofos modernos, que sostienen que las cosas que percibimos inmediatamente son ideas. Berkeley sostiene que los escépticos tienen razón en haber barrido del mundo el concepto de materia. Pero lo que queda no es algo que requiera una nueva fundamentación. Lo que queda es el mundo de las cosas sensibles y éste realmente existe. El mundo de las apariencias es el mundo de la realidad. Berkeley exclama en su cuaderno de notas:

> Estoy en favor de la realidad más que cualesquiera otros filósofos; ellos plantean miles de dudas y no saben con certeza si no serán engañados. Yo asevero directamente lo contrario.

Así Berkeley defiende un realismo del sentido común y se enfrenta al escepticismo en su campo de batalla predilecto: el mundo sensible.

Berkeley considera que los tropos del escepticismo antiguo tienen fuerza si uno supone que existe un mundo aparte de la sensación. Pero si en cambio uno adopta la concepción de que *esse est percipi*, desapa-

recen los ejemplos de ilusión sensorial. Todos los filósofos anteriores habían distinguido cosas e ideas, realidad y apariencia, *esse et percipi*. Una vez que se renuncia a esa distinción y se admite que no hay otra realidad que las apariencias, el desafío escéptico queda disuelto.

XII. DAVID HUME

Desde fines del siglo XVIII y lo largo del XIX se consideró que Hume era un filósofo escéptico. Sobran elementos de juicio para esa adscripción: sus obras contienen argumentos contundentes para mostrar que las ideas centrales de la metafísica occidental, la substancia y la causalidad, no son más que sendas costumbres de nuestras mentes. De las cosas sólo tengo impresiones que suelo ver juntas y el hábito que así se establece me induce a inventar bajo ellas una substancia y entre ellas una relación causal. Pero la substancia y la causalidad no existen. Sus *Diálogos sobre la religión natural* deslizan bajo una cuidadosa ambigüedad opiniones contundentes contra el Dios cristiano y aun contra todo Dios creador. Esta obra contiene la famosa frase: «Ser un escéptico cristiano es, para un hombre de letras, el primer paso, y el esencial, para llegar a ser un sólido creyente cristiano». ¿Es que el escepticismo nos induce a la humildad y nos abre la posibilidad de la religión sin teología? Así leyeron esta frase los fideístas. Pero también puede recelar una ironía, habitual en Hume: un hombre de letras no puede creer las razones que se invocan en favor de la religión. En este caso la consecuencia no sería el fideísmo sino el ateísmo o el agnosticismo.

Contra la interpretación de Hume como escéptico se alzó Norman Kemp Smith. Su argumento principal es éste: aunque el trabajo escéptico de la razón es destructivo no hay que descuidar el trabajo constructivo e involuntario que realiza en nosotros la naturaleza. El detalle de su argumento se puede resumir así: Hume no negó que tuviéramos conocimientos; tampoco que esos conocimientos pudieran ser ciertos; lo que dijo Hume es que la razón es impotente para ofrecer una justificación satisfactoria de esos conocimientos; más aún, la razón ni siquiera puede identificar un solo conocimiento cierto. Pero, prosigue, eso no entraña escepticismo; lo que la razón no puede hacer en forma clara lo hace, bien o mal, la naturaleza. En consecuencia, propuso que no se hablara más del «escepticismo», sino del «naturalismo» de Hume (Kemp Smith, 1941). Un texto de Hume respaldará siempre esta línea de interpretación:

> Si se me preguntase (...) si soy realmente uno de esos escépticos que sostienen que todo es incierto y que nuestro juicio no posee medida alguna de verdad y falsedad con respecto a cosa alguna, respondería que esta pregunta es enteramente superflua y que ni yo ni nadie ha sustentado jamás tal opinión en forma sincera y constante. La naturaleza nos impulsa a juzgar como a respirar o a

> sentir, por una necesidad absoluta e incontrolable, y no podemos evitar que ciertos objetos se nos presenten con mayor plenitud e intensidad en virtud de su conexión habitual con una impresión actual (...) Todo aquel que se haya tomado la molestia de refutar las objeciones capciosas de este escepticismo total ha disputado en realidad sin antagonista e intentado implantar en el espíritu, por medio de argumentos, una facultad de que la naturaleza ya lo ha dotado y que es por lo tanto ineludible (*Treatise* I, iv, i).

A mediados de este siglo la propuesta de R.H. Popkin procura reconocer los méritos de ambas interpretaciones. Hume habría sostenido el único pirronismo consistente, «el más devastador pirronismo», al sacar a luz y asumir todas las consecuencias del pirronismo clásico. Habría en Hume un dogmático y un escéptico inextricables. Unos adarmes de pirronismo impiden que nuestra ciencia se transforme en dogmatismo; un poco de dogmatismo coarta las destructivas consecuencias de un pirronismo exorbitado. La inestable composición de estos ingredientes conduce a una vida esquizofrénica que, sin embargo, sería la única honorable para «un filósofo honesto» (Popkin, 1951). Recientemente Stroud ha criticado esta interpretación y ha recomendado una versión refinada de la interpretación de Kemp Smith (Stroud, en prensa).

De todos modos el *Treatise* propone un escepticismo respecto de la razón que es invencible por medios racionales: sólo los impulsos naturales nos rescatan de ese estado. Hume sostiene que desconfío de la razón cuando examino de un modo reflejo mi entendimiento y pierdo, finalmente, toda confianza en la razón cuando advierto el progresivo riesgo de error que generan los sucesivos exámenes de mis propias facultades.

> Por muy fuerte que sea nuestra primera creencia, se desvanecerá infaliblemente a través de las sucesivas inspecciones, cada una de las cuales disminuirá en algo su fuerza y vigor (*Ibid.*).

Se ha distinguido entre el escepticismo radical que ostenta el *Treatise* y el mucho más moderado de la *Enquiry*. Por de pronto, la *Enquiry* aparentemente ha renunciado al escepticismo respecto de la razón.

Buena parte de la reciente renovación del estudio de las conexiones entre Hume y el escepticismo se ha originado al advertir que Hume sostuvo que el estado de suspensión se refiere a las creencias, es una «actitud respecto de cada cuestión y de toda cuestión». Hume habría rescatado, pues, el verdadero radicalismo del escepticismo antiguo (Burnyeat, 1980). El problema acerca de si el escéptico puede vivir su escepticismo se plantea porque se considera que la suspensión comprende el estrato básico de las creencias. No se ha notado que esta idea de que el escepticismo propone una suspensión de las creencias se encuentra plenamente expuesta por Pierre-Daniel Huet (Huet, 1723), en quien se puede haber inspirado Hume, directamente o través de Pascal.

XIII. KANT

Para examinar en detalle la relación entre Kant y el escepticismo contamos con dos excelentes estudios de muy diversa orientación: uno predominantemente filológico e histórico (Tonelli, 1967) y otro de orientación puramente filosófica (Stroud, 1983). Veremos sólo algunos aspectos de la primera interpretación. La lectura de la segunda es ampliamente recomendable para quien quiera obtener una visión clara de la novedad que aporta Kant en el problema de la existencia del mundo exterior.

Como es sabido, Kant siempre tuvo a la vista la distinción entre escepticismo y dogmatismo y comenzó por tomar de cada orientación lo que le parecía más conveniente: el método debía ser «escéptico», o «zetético» (de *zetein* = investigar). Este término es uno por los cuales se definían a sí mismos los escépticos antiguos. En 1763 pareciera tener in mente esta concepción cuando sostiene que es necesario determinar los conceptos básicos simples a través de un proceso analítico antes de construir una filosofía sistemática. En la *Lógica Blomberg* de 1771 define «zetético» como aquel que no está dominado por la máxima de rechazar todas y cada una de las cosas, ni de adoptar en cada caso una decisión positiva e indistinta, ni de mantenerla ciegamente; más bien es el que reflexiona en su conocimiento y lo pone a prueba. Un año después es claro que Kant asocia los términos «zetético» y «crítico»: «La idea de la metafísica ¿es crítica o es una doctrina: es su procedimiento zetético o dogmático?» (Reflexión 4455). Después de la revolución del año 1769 la actitud crítica se le aparece en la forma que antes tenía el procedimiento «zetético».

A su vez Kant mantuvo una concepción doble del dogmatismo. En la *Crítica de la razón pura* sostuvo que la *Crítica* se oponía al dogmatismo pero que debía ser «dogmática, esto es, estar establecida firmemente y a *priori* sobre la base de ciertos principios» (B XXXV). El sentido positivo de dogmatismo emerge cuando Kant opone el conocimiento dogmático (universal, racional, *a priori*) al histórico (*a posteriori*, relativo a individuos). Los dogmas son conocimientos que se pueden descubrir *a priori* a través de la razón pura, como en la matemática; pero también son conocimientos que están basados en la experiencia. El sentido negativo de «dogmático» surge cuando se lo emplea como opuesto a «escéptico», «crítico», «problemático» y «dialéctico».

El sentido positivo de «escepticismo» y «escéptico» es el que designa un procedimiento cuidadoso en el que uno no alega nada hasta que haya considerado los pro y contra y llega a una certeza completa sin excluir que se pueda alcanzar la verdad; aquí «escéptico» significa lo mismo que «crítico» y «problemático». Este escepticismo auténtico se opone al falso, que mantiene la duda como último fin y cae entonces en el dogmatismo. En la *Lógica Blomberg*, Kant consideró que Hume y Voltaire practicaron un inadmisible escepticismo extremo. En la *Crítica de la razón pura* leemos: «Mientras la dialéctica trascendental

en modo alguno favorece el escepticismo, ciertamente favorece el método escéptico» (B535). Y tiempo después considerará que el método escéptico o de la suspensión del juicio es muy útil para el procedimiento crítico en la medida en que no conduce al escepticismo. Tonelli formula así esta situación: la *Crítica* es dogmática sin conducir al dogmatismo y también es escéptica sin conducir al escepticismo. Finalmente, la *Crítica* es una nueva posición entre dogmatismo y escepticismo que aprovecha las ventajas de ambos estilos de razonamiento y logra eludir sus desventajas.

Otro aspecto importante vinculado con el escepticismo radica en la atención que Kant prestó al método de las antítesis de Zenón de Elea. En la *Crítica de la razón pura* se refiere elogiosamente a él (B530-1). Kant considera que la dialéctica de los antiguos consistió en el uso puro del entendimiento, esto es, en el empleo de conceptos totalmente aislados de la sensibilidad, pero que esa dialéctica no fue una ciencia de lo probable sino de la ilusión. Y que si hubiera sido una crítica de la ilusión hubiera sido admirable. Kant mostrará en la «Dialéctica Trascendental» que el entendimiento humano se ve forzado a sostener dos cadenas de razones opuestas respecto de los objetos que pretende conocer. Por ejemplo, puede exponer razones, aparentemente buenas, para sostener que el mundo tuvo un comienzo y también para sostener que es infinito; de modo similar le asisten razones aparentemente buenas para sostener que hay una causalidad libre y para sostener que no la hay, etc. El método de oposición que emplea Kant, inspirado en la dialéctica de Zenón, no debe consistir en un «arte» sino en una «crítica de la ilusión» que en modo alguno conducirá al escepticismo sino a revelar el falso supuesto que comparten las tesis y sus antítesis. Es muy probable que Kant se haya inspirado en Bayle, el único moderno, según Tonelli, que hizo del método de la antítesis el rasgo central de su estilo de pensamiento. El nuevo camino de la filosofía no es, pues, ni dogmático ni escéptico sino crítico. Y la operación básica consiste en partir de que conocemos (ahí está el sistema de Newton como paradigma) e investigar el modo como es posible que lleguemos a conocer con rigor matemático el mundo. En la famosa fórmula de Kant «cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*».

Tonelli ha notado que la cuestión del escepticismo se transforma a mediados del siglo XVIII en la cuestión de los límites del conocimiento humano (Tonelli, 1959 y 1971). El escepticismo mitigado que habían recomendado Mersenne y Gassendi en Francia y ya en el siglo de la Ilustración Feijoo en España y Hume en Gran Bretaña reconoce los límites del entendimiento humano y la imposibilidad de un conocimiento absoluto, pero esto no los conduce a la negación del valor del conocimiento empírico. En el período crítico Kant rechazó el escepticismo antiguo y toda forma de escepticismo radical. Es verdad que definió nítidamente los límites del conocimiento humano y excluyó todo lo que estuviera fuera del dominio de la experiencia posible. Pero en modo alguno se debe confundir su posición con la del escepticismo

mitigado, porque creyó haber construido un sistema firmemente fundado según el cual los hombres tenían acceso a verdades necesarias y universales en un dominio acotado que, desgraciadamente, no siempre estaba habitado por los seres y las realidades más interesantes.

BIBLIOGRAFIA

Las referencias a las obras de los autores clásicos de la modernidad se encuentran en las obras citadas en esta bibliografía.

Annas, J. y Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, CUP, Cambridge.

Barnes, J. (1983), «The Beliefs of a Pyrrhonist»: *Elenchos* IV, 5-43.

Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, CUP, Cambridge.

Belaval, Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris.

Belaval, Y. (1969-71), «Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau»: *Annales de la Société J.-J.Rousseau* XXXVIII.

Bloch, O.R. (1971), *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Nijhoff, La Haye.

Brandt Bolton, M. (1983) «Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities», en M. Burnyeat, 1983.

Brandt Bolton, M., «Spinoza on Cartesian Doubt»: *Nous* XIX 3 (septiembre), 379-395.

Brunschvicg, L. (1945), *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Alcan, Paris.

Burnyeat, M. (1980), «Can the Sceptic Live his Scepticism?», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (comps.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford. También en Burnyeat, 1983.

Burnyeat, M. (1982), «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», en G. Vesey (comp.), *Idealism Past and Present*, London.

Burnyeat, M., (1983) (comp.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Burnyeat, M., (1984), «The Sceptic in his Place and Time», en Rorty, Schneewind y Skinner; versión ampliada en Popkin y Schmitt (comps.), 1987.

Chisholm, R.M. ([2]1977), *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood-Cliffs.

Chisholm, R.M. (1982), «The Problem of Criterion», en *The Foundations of Knowing*. University of Minneapolis Press, 61-75.

Curley, E.M. (1978), *Descartes against the Skeptics*, Harvard, Cambridge, MA.

Dini, V. y Taranto, D. (comps.) (1987), *La saggeza moderna. Temi e Problemi dell'opera di Pierre Charron*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Fogelin, R.J. (1983), «The Tendency of Hume's Skepticism», en Burnyeat, 1983.

Fogelin, R.J. (1985), *Hume's Skepticism* and Kegan Paul, London.

Frankfurt, H. (1987), *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Garland, New York-London.

Frede, M. (1984), *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, Oxford. Contiene: «The Skeptics Beliefs» y «The Skeptic's Two Kinds Of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge».

Gilson, E. ([4]1967), *R. Descartes. Discours de la Méthode*, Vrin, Paris.

Gouhier, H. ([2]1969), *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris.

Gregory, T. (1961), *Scetticismo ed Empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari.

Gregory, T. (1974), «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes»: *Giornale critico della filosofia italiana*, 477-516.

Gregory, T. (1982), «La tromperie divine»: *Studi medievali*, 517-27.

Gregory, T. (1986), *Etica e Religione nella critica libertina*, Guida, Napoli.
Hegel, G.W.F. (1955) *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, FCE, México.
Hegel, G.W.F.(1965) *Verhältnis des Skeptizismus*
I, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
Hossenfelder, M. (1968), *«Einleitung» a Sextus Empiricus. Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.
Hossenfelder, M. (1985), *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Beck, München.
Huet, P.-D. (1723), *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain.*
Kemp Smith, N. (1941), *The Philosophy of David Hume.*
Labrousse, E. (1964), *Pierre Bayle*, 2 vols., M. Nijhoff, La Haye.
Laursen, J.Chr. (1992), *The Politics of Skepticism: in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Brill, Leiden.
Lenoble, R. ([2]1971), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris.
Madanes, L., «Hobbes on Truth and Peace», en Popkin, en prensa, a.
Missner, M. (1983), «Skepticism and Hobbes's Political Philosophy»: *Journal of the History of Ideas* XLIV, 407-427.
Olaso, E. de (1975), «Las *Academica* de Cicerón y la filosofía renacentista»: *International Studies in Philosophy* VII.
Olaso, E. de (1976), «El "Scepticismo filosófico" de Feijoo y la Medicina»: *Asclepio* XXVIII.
Olaso, E. de (1979), «Las ideas ilustradas de Manuel José de Lavardén en el Discurso de 1778. Contribución al estudio de la influencia del Padre Feijoo en el Río de la Plata», en *Ilustración española e Independencia de América*. Homenaje a Noel Salomon, Universidad Autónoma de Barcelona, 367-371.
Olaso, E. de (1980), «La historia del escepticismo y el problema de los escepticismos»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* VI, 267-276. Versión abreviada en *Nous* XVIII (1984), 135-144.
Olaso, E. de (1981a), «Thomas Hobbes y la recta razón»: *Manuscrito* IV, 29-35.
Olaso, E. de (1981b), *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Universidad de Carabobo, Valencia.
Olaso, E. de (1982), *G.W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires.
Olaso, E. de (1984), «Leibniz y el escepticismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* X, 197-229.
Olaso, E. de (1986), «Francisco Sanches e Leibniz»: *Análise 4* (en portugués).
Olaso, E. de (1988), «Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIV, 303-322.
Olaso, E. de (1993) «Spinoza et l'Espagne éclairée», en *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*. Compilado por C. Cesa y N. Hinske: *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts 4*, 29-49.
Ortega y Gasset, J. (1942), «Prólogo» a E. Bréhier, *Historia de la Filosofía* (Sudamericana, Buenos Aires). En *Obras Completas*, Alianza, [2]1983, VI, 380-381.
Paganini, G. (1980), *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze.
Paganini, G. (1991), *Scepsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza.
Penelhum, T. (1983), «Skepticism and Fideism», en Burnyeat, 1983.
Pintard, R. (1983), *Le libertinage érudit dans la première moitié du* XVIIe. *siècle*, Slatkine, Genève-Paris.
Popkin, R.H. (1950-1951), «David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism»: *Philosophical Quarterly*; reed. en Popkin, 1980; v.e. A. Huertas: *Cuadernos de Filosofía y Letras* X 1-4, (1989), 49-83.
Popkin, R.H. (1951) «Berkeley and Pyrrhonism»: *Review of Metaphysics* V; reed. en Burnyeat, 1983.

Popkin, R.H. (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen.
Popkin, R.H. (1965), *Pierre Bayle. Historical and Critical Dictionary (Selections)*. «Introduction».
Popkin, R.H., (1966), «Leibniz and the French Sceptics»: *Revue Internationale de Philosophie* 76-77, 228-248.
Popkin, R.H. ([3]1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- London, v.e. FCE, México, 1983.
Popkin, R.H. (1980), *The High Road to Pyrrhonism*, Austin Hill, San Diego.
Popkin, R.H. (1992), *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, E.J. Brill, Leiden.
Popkin, R.H. (en prensa, a), *Scepticism and the History of Philosophy: A Pan American Dialogue*.
Popkin, R.H. (comp.) (en prensa, b), *Scepticism and Enlightenment*, Nijhoff, Wiesbaden.
Popkin, R.H. y Schmitt, Ch. B. (comps.) (1987), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Harrassowitz, Wiesbaden.
Popkin, R.H. y Vanderjact, A.J. (comps.) (en prensa), *Scepticism and Irreligion in the 17th. and 18th. Centuries*, E.J. Brill, Leiden.
Rescher, N. (1980), *Scepticism. A Critical Reappraisal*, Blackwell, Oxford.
Rescher, N. (1988), *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Clarendon Press, Oxford.
Sánchez, F. (1988), *Quod Nihil Scitur. That Nothing is Known*, v.i. E. Limbrick y D.F.S. Thomson, CUP, Cambridge.
Schmitt, Ch.B. (1972), *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the «Academica» in the Renaissance*. Nijhoff, The Hague.
Schmitt, Ch.B. (1983), «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», en Burnyeat, 1983.
Schmitt, Ch.B. (1987), «The Development of the Historiography of Scepticism: From the Renaissance to Brucker», en Popkin y Schmitt.
Solana, M. (1941), *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid.
Sosa, E. (1992), *Conocimiento y Virtud Intelectual*, UNAM-FCE, México.
Stroll, A. (1990), «Scepticism and the Problem of the Criterion», en D.S. Katz y J.I. Israel (comps.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Brill, Leiden.
Stroud, B. (1977), *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London; v.e. A. Zirión, UNAM, México, 1986.
Stroud, B. (1983), «Kant and Skepticism», en Burnyeat.
Stroud, B. (en prensa), «Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection», en R.H. Popkin, en prensa, b).
Tonelli, G. (1959), «La Question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe. siècle et la genèse du criticisme kantien»: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 396-427. Recopilado en Tonelli, 1987; v.e. Lisímaco Parra: *Cuadernos de Filosofía y Letras* X *1-4* (1989), 85-125.
Tonelli, G. (1967), «Kant und die Antiken Skeptiker», en *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, Olms, Hildesheim; v.i. en Popkin, en prensa, b).
Tonelli, G. (1971), «The Weakness of Reason in the Age of Enlightenment»: *Diderot Studies* XIV, 217-244. Recopilado en Tonelli, 1987.
Tonelli, G. (1974), «Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment»: *Studia Leibnitiana* VI, 106-126.
Tonelli, G. (1976), «The Philosophy of d'Alembert: A Sceptic Beyond Scepticism»: *Kant Studien* 67, 353-371.
Tonelli, G. (1979), «The Scepticism of François Quesnay»: *International Studies in Philosophy* XI, 77-89.

Tonelli, G. (1987), *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero dell Settecento*, Napoli.
Tuck, R. (1983), «Grotius, Carnéades and Hobbes»: *Grotiana* 4, 43-62.
Tuck, R. (1988), «Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes' Political Thought», en E. Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, CUP, Cambridge.
Tuck, R. (1989), «Hobbes and Scepticism», en J.A.G. Rogers (ed.), *Studies on Hobbes*, OUP, Oxford.
Van Leeuwen, H.G. (1963), *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, Nijhoff, The Hague.
Watson, R. (1988), *The Breakdown of Cartesianism*, Humanities, New Jersey.
Watson, R. y Force, J. (1988), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Nijhoff, Dordrecht.
Williams, B. (1983), «Descartes and Skepticism», en Burnyeat, 1983.

EL SURGIMIENTO DE LA ESTETICA

David Sobrevilla

En la Antigüedad y la Edad Media no existió en rigor una estética, sino sólo meditaciones marginales sobre lo bello, lo sublime (como una categoría de la poética) y el arte. La excepción la constituyen tratados como los de Plotino sobre lo bello y la belleza de lo inteligible, o la disertación perdida de Agustín de Hipona sobre lo bello y lo apto.

En ambas épocas se pensaba que lo bello constituye una propiedad *real* de las cosas o personas: una cierta proporción (simetría o conveniencia) o luminosidad, o la combinación de estas dos cualidades (el resplandor de la forma). O que reposa en la unidad en la variedad. O en la medida, número y orden. O en la perfección. Las meditaciones sobre lo bello de la Antigüedad y la Edad Media poseen un carácter marcadamente metafísico y especulativo.

Se sostenía que lo sublime es indefinible y que radica en el lenguaje. Consiste en un cierto no sé qué de excelencia y perfección en el estilo que provoca el entusiasmo. Sus cinco fuentes son la capacidad para concebir ideas elevadas, la fuerte emoción, las figuras de pensamiento y de lenguaje, la nobleza de la dicción metafórica y el orden de las palabras.

Además no se distinguía entre las artes mecánicas, las artesanías y las bellas artes. Y en cuanto a éstas, no existía un sistema artístico. Aún más: se separaba tajantemente entre la poesía (y la música), que se pensaba que respondía a la inspiración, y las artes plásticas y la arquitectura, que se reputaba que obedecen a reglas. Las consideraciones sobre el arte de la Antigüedad eran también de naturaleza especulativa (con la excepción parcial del tratado de Vitruvio sobre la arquitectura), y las del Medievo, de carácter casi puramente técnico (libros como *De las varias artes* de Teófilo Presbyter o el álbum de Villard de Monnecourt).

Es importante puntualizar que ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se asociaba necesariamente el arte y la belleza. Antes bien, en ambas épocas se pensaba que lo bello no se manifiesta primariamente en el campo del arte. En la Antigüedad lo bello se percibía sobre todo en la figura humana y en lo inteligible, y en el Medievo, en Dios y en su creación (W. Perpeet).

Finalmente, como antes del Renacimiento la reflexión sobre lo bello y el arte era de índole sobre todo metafísica, casi no se atendía a los problemas que plantea la psicología del artista.

Sólo durante el período helenístico y en forma subrepticia se empezó a meditar sobre el papel que en la producción artística cumple la imaginación y a comparar al artista con Dios por su poder creador (así sucede, por ejemplo, en Dión Crisóstomo).

I. EL RENACIMIENTO

Distinguimos dentro del Renacimiento entre su período temprano (que tuvo lugar en el denominado *Quattrocento* o edad del humanismo en el siglo XV), su período alto (desde 1495 hasta 1527) y su período tardío (hasta fines del siglo XVI).

1. *El Renacimiento temprano*

Todo ensayo sobre el pensamiento acerca de lo bello y el arte en el Renacimiento debe partir, como quería Ernst Cassirer, de la obra del cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464). Éste es un hombre de frontera: mira hacia atrás, la Edad Media, y hacia adelante, la Época Moderna. Del repositorio del pensamiento medieval extrae algunos de sus temas: que el arte congrega todo confiriéndole unidad y forma en medio de la diversidad; o la distinción entre una belleza absoluta en sí (la del rostro divino) y una belleza relativa o por participación (la de todo lo creado). En cambio anticipa motivos modernos la concepción cusaniana del arte como una capacidad no sólo reproductiva de formas externas ya existentes en la naturaleza (por ejemplo los árboles), sino creativa (de otras formas que antes no se habían dado, como las cucharas, las esculturas, pinturas etc.). Por cierto, la creatividad humana existe en forma vicaria por la divina. Los trabajos de Cusa más importantes para la estética son los diálogos *De la mente* (1450) y *Del juego de la bola* (1463) y la prédica *Toda bella* (Sermón sobre la belleza, 1457).

La teoría renacentista del arte nace con Leone Battista Alberti (1404-1472) (M. Barasch). Alberti escribió tres tratados: *Sobre la pintura* (originalmente en latín en 1435, pero luego reescrito en italiano), *Sobre la edificación* (hacia mediados del siglo) y *Sobre la escultura* (poco después de 1464). Según M. Barasch, la importancia de estos textos radica en su punto de vista racionalista (conforme al cual el arte consiste sobre todo en la habilidad que se desarrolla al entender sus elementos y reglas); y su punto focal estriba en el caso de la pintura y

escultura en la imitación de la naturaleza, a la que se debe representar bellamente. También son muy importantes estos textos porque con ellos Alberti prestó una contribución muy considerable al proceso de sistematización de las artes.

Aquí no podemos exponer, por cierto, los grandes aportes albertianos de detalle a las diferentes artes. No obstante, debemos mencionar que en el tratado sobre la pintura se encuentra una teoría razonada sobre la perspectiva lineal; y que en el tratado sobre la escultura el autor recomienda métodos y técnicas para poder representar las proporciones armoniosas de los cuerpos. Por su lado el tratado sobre la edificación no es sólo un libro sobre la arquitectura, como el de Vitruvio, sino también de urbanística. Aquí Alberti discute las estructuras edificatorias, las cuales deben poseer una belleza intrínseca, y además los ornamentos, que no son menos necesarios y que deben ser coherentes con las mencionadas estructuras (G. C. Argan).

Finalmente hay que señalar que en Alberti todavía reverberan muchas ideas de la Antigüedad y el Medievo, así por ejemplo la de que la belleza (el autor la denomina con un término ciceroniano, *concinnitas*) consiste fundamentalmente en la proporción o armonía de las partes.

El neoplatonismo renacentista está espléndidamente representado por el fundador de la Academia de Florencia, traductor de todos los diálogos platónicos al latín y de algunas obras de Plotino, Marsilio Ficino (1433-1499). La *Teología platónica* (1482) es su obra principal, pero la que más interesa a la estética es su *Comentario al «Banquete» de Platón* (1469). Mientras Alberti desarrolló la doctrina del arte quinientista, a Ficino le cabe la gloria de haber desplegado la teoría de la belleza de este siglo (más en vena plotiniana que platónica). Para él hay una perfección interna, a la que denominamos bondad, productora de la perfección externa, a la que llamamos belleza. Ésta puede consistir ya sea en la proporción de las partes o en la luminosidad. Pero en el fondo no hay dos especies de belleza: incluso en el caso de la así designada belleza corporal, lo que transluce es la forma o aspecto incorporal, así por ejemplo en un ser humano. De otra parte hay que distinguir entre lo bello en sí y lo bello por participación —de cosas hermosas que portan una forma sólo peregrina—. En el fondo la belleza es pues algo espiritual, siendo la materia fea por naturaleza. Para que un cuerpo pueda recibir la perfección de lo bello es preciso que cumpla, como ya Agustín de Hipona había sostenido, tres condiciones: tener un cierto orden, un modo y un aspecto conveniente. La belleza no es accesible a todos, sino sólo a quienes conocen y son capaces de juzgar lo bello porque tienen una idea innata de la hermosura. Es asimismo la presencia de esta idea en la mente del artista la que guía su fabricación de cosas bellas, y la que enciende en nosotros el amor por los cuerpos llevándonos, allende ellos, hacia el amor a Dios (el tan mentado amor platónico cuyo sentido se ha hoy banalizado).

El arte humano consiste en la imitación de la naturaleza. Trabaja siguiendo reglas y constituye, por lo tanto, en verdad una ciencia. No

es éste sin embargo el caso de la poesía, a la que el autor considera (como en la Antigüedad) no un arte sino el producto de la inspiración. Ficino no tuvo casi relación con el arte italiano de su época; no obstante, sus ideas ejercieron una poderosa influencia sobre ella.

Fue en esta época cuando empezaron a asociarse el arte y la belleza de modo tal que luego esta última llegaría a subyugar y absorber al arte (Chambers).

2. *El alto Renacimiento*

W. Tatarkiewicz ha destacado cómo un grupo heterogéneo compuesto por el pintor Rafael (1483-1520), los humanistas Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y Pietro Bembo (1470-1547), el hombre de Estado conde Baltasar de Castiglione (1478-1529) y el filósofo de procedencia hispana pero residente en Italia León Hebreo (1465-1535), actualizaron el motivo de la gracia como una condición esencial de la belleza o como un signo inequívoco de ella. Con el tiempo la gracia se había de convertir en una categoría autónoma competidora de la hermosura.

Ampliamente reconocido como pintor y hombre de ciencia, Leonardo da Vinci (1452-1519) no siempre ha sido aceptado como teorizador, pese a que a su muerte dejó una apreciable cantidad de manuscritos sobre arte. Una parte de ellos fue publicada en 1651 con el título de *Tratado de la pintura* y otros con diferentes títulos, así con el de *Apuntes y diarios* (por ejemplo por Theodor Lücke). Según K. Clarck, el *Tratado* contiene los puntos de vista de su autor sobre la naturaleza del arte, sobre la pintura como ciencia, reglas para la práctica pictórica y los gustos y sentimientos personales de Leonardo como pintor. En la parte inicial del libro hay una comparación entre la pintura, la poesía y la escultura. Este parangón era un tema clásico, pero aquí se ha convertido en célebre por la aplastante superioridad que Leonardo otorga a la primera. Para este gran maestro, pintar consiste en recrear el mundo visible. La potencialidad creadora del pintor lo acerca a Dios, lo obliga a la universalidad, a respetar todos los aspectos de la naturaleza y a proceder en forma científica estudiando todas las formas que reproduce. En un instante la pintura muestra la esencia de un objeto en la facultad visual constituyendo al mismo tiempo esa armónica proporción de las partes que componen el todo para contento del ojo. Aunque Leonardo no escatimaba la utilidad de las reglas, tampoco exageraba su importancia. Entre los muchos aportes de detalle del *Tratado*, uno que ha sido esencial es el haber añadido a la noción de perspectiva lineal la de perspectiva de color.

3. *El Renacimiento tardío*

La obra temprana y madura de Miguel Ángel (1475-1564) pertenece al alto Renacimiento; la última, sin duda, el Renacimiento tardío cuan-

do el artista reacciona contra el arte clásico. No obstante su concepción del arte parece haber permanecido la misma —en tanto podemos conocerla—. Conforme a ella, la belleza no es tanto una cuestión de reglas, sino que está basada sobre las imágenes del intelecto y el juicio de los ojos del artista. No es que las formas no existan: en su actualidad las capta éste con su mente y potencialmente ellas se dan de manera escondida en el mundo eterno. Por lo que hace a la belleza, Miguel Ángel pensaba que se manifiesta sobre todo al corazón.

El siglo XVI contempló la aparición de una serie de poéticas escritas por lo general como comentarios a la de Aristóteles, que por entonces había sido redescubierta —antes el Renacimiento había estado dominado más bien por la visión horaciana de la poesía—. Las poéticas más importantes publicadas por entonces fueron las de Girolamo Fracastoro (1540), Francesco Robertello (1548), Antonio Minturno (1509 y 1564), Julio César Scalígero (1561) y Ludovico Castelvetro (1570). Los supuestos comunes de esta obras son: que la poesía está sujeta a reglas —y a este respecto se trató de justificar las unidades de tiempo y espacio en la tragedia (unidades que no se encuentran en Aristóteles) y la de acción—; y que el propósito de la poesía es imitativo. En cambio estas poéticas divergen al acentuar unas que en la representación de lo que se trata es de prestar atención a los hechos (*res*), y al enfatizar otras que lo que importa son las palabras (*verba*) en que se expresan aquéllos.

Asimismo por entonces se publicaron muchos textos de artes plásticas. Aquí hay que mencionar ante todo *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores* (1550; ²1568) de Giorgio Vasari (1511-1574). En la segunda edición la obra está dedicada a los artistas del *disegno*, noción ésta que le sirve al autor para articular por primera vez un sistema de artes plásticas. Ahora bien, aunque el libro pretenda ser fundamentalmente biográfico trata también de la historia de los estilos. Vasari distingue tres períodos: el primero se extiende desde mediados del siglo XIII hasta fines del siglo XIV: es la edad de las primeras luces del arte, cuando la imitación se convirtió en el objetivo artístico esencial. El segundo es el período del asentamiento que corre a lo largo del siglo XV: el impulso determinante es aquí la verdad científicamente mensurable. El tercer período ha comenzado con Leonardo y se extiende hasta el propio autor, estando dominado por la categoría de la gracia, que, a diferencia de la belleza, una propiedad corporal, consiste en una cualidad espiritual.

Los tratados de pintura publicados durante el siglo XVI fueron numerosísimos. Muy influenciado por los puntos de vista de Miguel Ángel está *El primer libro del tratado de la perfecta proporción de todas las cosas que se pueden imitar y retratar con el arte del disegno* (1567) de Vincenzo Danti, nacido en Perugia, pero florentino por elección. Poco original, este tratado quedó inacabado. Giovanni Armenini publicó en 1586 su tratado *De los verdaderos preceptos de la pintura*, de un marcado carácter académico y donde el autor daba testimonio

de que la gran época de la pintura italiana ya había pasado. Representativos de la escuela veneciana son el tratado *Sobre la escultura* de Pomponio Gaurico (1504) y el *Hypnerotomachia Poliphili* (1499) de Francesco Colonna. Más característico es sin embargo el *Diálogo de la pintura* (1548) de Paolo Pino, quien sostiene que aquélla consta de tres partes: el *disegno*, esto es la composición; la invención, o sea, la fábula de la historia que el artista elige; y, por último, el «color» que abarca tres categorías: la propiedad, la *prontezza* o movimientos dramáticos y la luz.

Del norte de Italia provienen los manuales iconográficos, el más famoso de los cuales fue la Iconología (1593, [3]1603 con xilografías) de Cesare Ripa, un diccionario en que conceptos abstractos como «belleza», «simetría» o *furor poeticus* son verbalizados y además pictorializados (desde la tercera edición) mediante grabados. También del norte de Italia proceden los libros del manierista Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1600): *Tratado del arte de la pintura* (1584) e *Idea del templo de la pintura* (1600). Para Lomazzo:

> La pintura es un arte que, en líneas proporcionadas y colores similares a la naturaleza de las cosas y siguiendo la luz perspectiva, imita la naturaleza de las cosas corpóreas de modo de no representar sobre un plano sólo la masa y el relieve de los cuerpos sino también el movimiento, y que visiblemente demuestra ante nuestros ojos muchos afectos y pasiones del alma.

En esta determinación de la pintura se perciben claramente algunos de los intereses que guiaban a Lomazzo en su descripción de la teoría y práctica del arte pictórico. En la teoría le importaba codificar las distintas proporciones de los diferentes tipos de seres humanos, en contra de la doctrina renacentista clásica según la cual sólo existe proporción ideal; y además el problema del movimiento en conexión con los estados afectivos. En cuanto a la práctica, quería establecer las relaciones de adecuación entre distintos tipos de pinturas con sus respectivos ambientes, y asimismo los rasgos comunes que presentan los mismos tipos pictóricos (lo que M. Barasch ha denominado los rasgos expresivos de la sintaxis pictórica). En su *Templo de la pintura* Lomazzo expuso además su doctrina de los estilos pictóricos que pone en relación a los grandes artistas (representando las columnas de un templo) con planetas, animales y partes de la pintura (proporción, movimiento, luz, color, perspectiva, etc.). La astrología juega un gran papel en Lomazzo.

Otro tratado importante fue *La vida de los pintores, escultores y arquitectos* (apareció sólo en 1607, pero circuló mucho antes) de Federico Zuccari (1542-1609) por su teoría del *disegno*. Aunque Zuccari reformó y estuvo al frente por muchos años de la Academia del *disegno* de Roma, en su tratado se pronuncia contra la doctrina académica de las reglas. El autor destaca la importancia sobre todo del *disegno* interno o concepto que Dios pone en el artista, y que éste realiza después en el *disegno* externo de la obra de arte.

Mucho antes de los manieristas mencionados, el gran pintor alemán Alberto Durero (1471-1528) había compuesto tres tratados. En vida publicó *Enseñanza de la medida...* (1525) y una *Doctrina de las fortificaciones* (1528), y en forma póstuma aparecieron sus *Cuatro libros sobre la proporción humana* (1528). Para Durero el arte consiste en la habilidad productiva, que debe ir acompañada de talento y entrenamiento. La pintura consiste según él en una representación que debe ser proporcionada. Nuevo fue en Durero el reconocimiento de que no hay una sola proporción humana ideal, sino que las proporciones varían según los sexos y las razas. Durero fue conducido a este pluralismo estético por su enfoque empírico. Luego el mismo pluralismo se presentó en Lomazzo, como ya hemos visto.

La publicación en 1486 de la *editio princeps* de *Los diez libros de la arquitectura* de Vitruvio y su traducción al italiano en 1521, estimularon el vitruvianismo. Siguiendo el ejemplo de Vitruvio y el de Alberti, Sebastiano Serlio (1445-1552) escribió *7 libros de la arquitectura* que aparecieron en Venecia y París a partir de 1537. Serlio fue el primero de una serie de *dilettanti* de la teoría arquitectónica: no tenía ni de lejos la misma formación y capacidad de Alberti; pero por ello mismo no pondera tanto el apego a los antiguos y a las reglas (G. Pochat). Otro fue el caso de Jacopo Barozzi, llamado Vignola (1507-1573), quien en 1562 publicó *Reglas de los cinco órdenes de la arquitectura*. Vignola fue uno de los arquitectos más influyentes de su época y en su tratado demandaba una aplicación pedante de los órdenes, a los que trata según la utilidad y función de los edificios del caso. Luego de Alberti, el arquitecto y tratadista más importante del Renacimiento fue sin embargo Andrea Palladio (1508-1580). En 1570 dio a luz *Los cuatro libros de la arquitectura* en que consigna la esencia de sus ideas y obras.

> No es un tratado como el de Serlio ni *Reglas* como las de Vignola, sino la narración de una vida de estudio y experiencia, una relectura crítica que el artista hizo de su obra con la manifiesta intención de divulgarla, naturalmente después de revisarla y corregirla (G. C. Argan).

El libro se convertiría empero en un compendio del clasicismo. Es cierto, Palladio recomienda seguir las reglas establecidas por los antiguos, pero con un considerable margen de libertad para apartarse de ellas si la razón demuestra ser de utilidad o necesidad. Las ideas y enseñanzas de Palladio fueron divulgadas y continuadas por su discípulo Vincenzo Scamozzi en su monumental tratado *Idea de la arquitectura universal* (1615). Esta obra y la de Vignola se convertirían luego en las dos fuentes de reglas de la arquitectura orientada clásicamente.

Entre los tratados renacentistas de música quisiéramos mencionar en primer término los del teórico de la escuela flamenca Jan Tinctoris (1435 ó 1436-1511) *Definitorio de la música*, *Conjunto de los efectos de la música* y el *Libro del contrapunto* (1477). En el siglo XVI destaca en primer lugar Henricus Glareanus (1488-1563), seudónimo de

Henri Loris, suizo de Glarus, quien en 1547 publicó el tratado *Dodekachordon*, en el que pretendió hacer concordar la teoría medieval de los modos con la práctica musical de su tiempo (E. Fubini). Mucho más conocido, en realidad el mayor teórico de este período, fue Gioseffo Zarlino (1517-1590), quien publicó *Instituciones armónicas* (1558), *Demostraciones armónicas* (1571) y *Suplementos musicales* (1588). Con estas obras no pretendió revolucionar la teoría musical, sino asentarla sobre fundamentos nuevos y más sólidos (E. Fubini). Para Zarlino el orden musical es un orden natural que puede expresarse mediante caracteres matemáticos y en forma simple y racional. El autor continúa aceptando las viejas distinciones de música mundana y humana, y de música como ciencia, que es especulativa, y como arte, que se da en la práctica. La música humana es aquella armonía que puede ser reconocida por cualquiera que concentre la atención en sí mismo. Otro teórico importante fue Vincenzo Galilei (1520-1591), quien en su *Diálogo entre la música antigua y moderna* (1581) sentó las distinciones fundamentales que encontraba entre la música de los griegos y romanos y la barbarie gótica de la polifonía contrapuntística. Por ello, aplicando un esquema renacentista conocido, Galilei defendía que había que retornar a los principios de la música griega.

Quisiéramos volver ahora al plano literario mencionando algunas ideas de Giordano Bruno (1550-1600) y de Sir Philip Sidney (1554-1586). En *De los furores heroicos* (1585), Bruno sostiene que la originalidad y no el adherir a la tradición constituye el más alto logro poético: la tarea del artista se cifra en crear algo antes inexistente. Por ello las reglas son buenas, pero sólo para los incapaces de crear. Por su parte, en su *Defensa de la poesía* (escrita hacia 1580 y publicada en 1595), Sir Philip Sidney defiende a ésta frente a los ataques de Platón: la poesía combina la filosofía, que trata de lo universal, con la historia, que se refiere a lo particular, o sea, que se ocupa con lo universal en forma concreta: mediante fábulas. En cuanto a la objeción de ser la poesía inmoral, Sidney afirma que la misma acusación se puede dirigir casi contra cualquier actividad humana. No obstante, el inmoral uso que a veces se ha hecho de la poesía no toca su esencia.

Concluiremos esta breve exposición sobre la estética del Renacimiento recordando la *Filosofía antigua poética* (1596) del español Alonso López Pinciano. La expresión «filosofía antigua» la toma el autor de Máximo Tirio. La obra se desarrolla en trece epístolas dialogadas. El Pinciano defiende la poesía acercándola a la filosofía: aunque como arte tenga un puesto sólo medio, resulta elevada a noble por la virtud que enseña y por la universalidad de la gente que la practica y la de sus temas. Poesía es el arte que enseña a imitar con la lengua o lenguaje.

II. EL SIGLO XVII

Hacia comienzos de siglo el español Luis Alfonso de Carvallo publicó *Cisne de Apolo* (1602), libro que contiene «la que podríamos llamar

poética de la Contrarreforma y exponente máximo del manierismo en España, en su vertiente teórica» (A. Porqueras Mayo). Se trata de una poética teológica, que concibe la poesía como «el arte que enseña hablar con imitación, orden y ornato», y que orienta sobre los sentidos literal, moral, alegórico y anagógico de las ficciones.

La teoría poética comienza en Iberoamérica el mismo año de 1602 con la *Primera parte de la Miscelánea Austral* publicada en Lima por Diego Dávalos Figueroa. La segunda parte se titula *Defensa de Damas* y apareció en 1603. Dávalos pertenecía a la «Academia Antártica» peruana que se formó hacia fines del siglo XVI y funcionó durante la primera década del XVII. La concepción de la poesía de Dávalos era platónica («expresión de cosas divinas, incitadas en la mente»), poniéndola al servicio de Dios y de la Iglesia.

El elogio de los poetas de la «Academia Antártica» y la exposición de la ideología de ésta se encuentra en el *Discurso en loor de la poesía* (1608) de una poetisa anónima peruana. Su autora combina una serie de lugares comunes: presenta a la poesía como un don divino que adoctrina y deleita. No obstante ser un regalo, la poesía es también un arte que requiere de esfuerzo.

Poco antes, en 1604, fray Bernardo de Balbuena (1562?-1627) publicó su *Compendio apologético en alabanza de la poesía* como apéndice a su *Grandeza mexicana*. El *Compendio* se complementa con el «Prólogo» a *El Bernardo o Victoria de Roncesvalles* (1616, publicado en 1624) para fijar teóricamente el concepto y función de la poesía. Según Balbuena, la poesía ha de ser imitación de la verdad, mas no la verdad misma: se ha de escribir los hechos y las cosas como pudieron suceder, proporcionándoles toda la perfección que pueda alcanzar la imaginación que los finge.

Si con sus obras López Pinciano y Luis Alfonso de Carvallo sólo querían ayudar a los poetas, con sus *Tablas poéticas* (1617) el español Francisco Cascales pretendía resolver todos los problemas de la creación literaria. Las *Tablas* recurren en forma abundante a préstamos de Minturno, Robertello y T. Tasso. Según Cascales, la poesía se diferencia de la prosa por ser un decir suave que requiere de medida, tiempo y armonía. Las *Tablas* son dialogadas y acumulan pedantescamente unos consejos sobre otros.

Mucha mayor importancia la tiene sin duda Baltasar Gracián (1601-1658), autor entre otras obras de *El Discreto* (1646), *El Oráculo Manual* (1647), *Agudeza y arte del ingenio* (1648) y *El Criticón* (1656-1657). Gracián es otro de los grandes teóricos de la estética manierista. En cuanto tal ha destacado la importancia de la agudeza para desvelar las verdades más difíciles encontrando que tras ellas hay desarmonías, sutilezas, paradojas y disparidades. Influyente ha sido su aporte a la estética al introducir el concepto del ingenio, y al subrayar el papel que le cabe al gusto como capacidad de orientarse en el mundo por los otros. Hombre de gusto es quien sabe apreciar correctamente las expectativas existentes en cada situación.

Posteriormente el concepto de gusto sufriría una transformación adquiriendo un estatuto estético.

Finalmente, y para acabar este brevísimo recorrido por los textos pertinentes al arte poética escritos en español, quisiera mencionar al canónigo peruano Juan de Espinoza Medrano (1632?-1688), quien participó tardíamente desde el Cuzco en una polémica ya acallada en España con su *Apologético* (1622) en favor de don Luis de Góngora. En este escrito Espinoza Medrano, el «Lunarejo», defiende el estilo gongorino indicando que hay en él un elemento consciente, el arte, y otro inimitable, el ingenio natural; y agrega que la belleza de este último consiste en un «no sé qué».

Pasemos ahora a considerar la estética francesa del siglo XVII. Aunque Descartes apenas ha escrito sobre estética, sus ideas han repercutido mucho. Así la de que lo bello posee una gran relación con la vista; o el planteamiento de su *Compendio de Música* (1650) de que una percepción es placentera cuando existe una cierta proporción entre el objeto percibido y el sentido percipiente; o la afirmación de que los entes poéticos son seres de razón: no están en el mundo externo, sino que son ideas ficticias y facticias.

La filosofía de Descartes influyó mucho en el jansenista Pierre Nicole (1625-1695). A la historia de la estética interesa su *Dissertatio de vera pulchritudine et adumbrata...* (1659), traducida al francés con el título de *Traité de la vrai et de la fausse beauté* (1698). Para Nicole belleza falsa es la mudadiza y pasajera que gusta a los sentidos procurando placer. En cambio, la belleza verdadera es la que conviene consigo misma y con nuestra naturaleza. Lo bello es lo verdadero que puede causar placer a nuestros sentidos (aunque a veces disguste). Una cosa concuerda consigo misma si conviene con la verdadera belleza natural, que podemos descubrir gracias a la luz de nuestra razón.

La doctrina clásica francesa, en que el racionalismo celebra una apoteosis, fue obra de una generación nacida hacia 1600 —es la generación de Descartes y Chapelain, de Corneille y Mesnardiére, de Scudery y D'Aubignac—, que se impone hacia 1630, domina hasta 1660 y luego caduca o desaparece. Sin embargo Nicolás Boileau-Despréaux (1636-1711) pretendió que era él quien con su *Arte poética* (publicada en 1674) había enseñado a los franceses las reglas de la razón. En todo caso, en esta obra presentaba un resumen de la mencionada doctrina clásica, el cual tuvo un éxito sorprendente. El *Arte poética* de Boileau está escrita en 236 versos alejandrinos abarcando cuatro cantos. El primero se refiere a la poesía, la rima, las faltas poéticas, las reglas, entre otros temas. El segundo trata de los géneros menores, y el tercero de los mayores (la tragedia, el epos y la comedia). Finalmente el cuarto canto versa sobre el poeta, el efecto benéfico de la poesía y la situación social del poeta, haciendo además un elogio de Luis XIV. Esta obra tiene una gran inspiración cartesiana, como lo muestra sobre todo su famosa fórmula «nada es bello sino lo verdadero». Curiosamente en su traducción y comentario del tratado atribui-

do erróneamente a Longino *Sobre lo sublime* (versión publicada en 1675), Boileau abandonó su postura racionalista anterior abogando por la necesidad de la conmoción poética, de la fantasía y del desarrollo no lógico de algunos componentes poéticos.

Si en su *Arte poética* Boileau siguió la vía de legislar dictando un cierto número de reglas fundadas empíricamente sobre las obras maestras ya existentes del clasicismo francés, la vía seguida por Dominique Bouhours (1629-1702) fue otra: la de averiguar las causas del placer estético (J. Chouillet). Formuló la pregunta siguiente: ¿qué principios fundados en la razón humana o en la naturaleza del hombre justifican la presencia o ausencia de este placer? Su respuesta fue que lo que caracteriza a las obras de arte literarias es su *bel esprit*, y que su belleza radica en una gracia indefinible: en un no sé qué, como ya antes habían sostenido Petrarca, Castiglione y Juan de la Cruz.

Hacia mediados de siglo comenzó a publicar Abraham Bosse (1602-1676) su libro *Sentimientos sobre la distinción entre las diversas formas de pintura, diseño y grabado* (1649), que adopta un ideal geométrico para la pintura. Charles-Alphonse du Fresnoy (1611-1665) escribió un largo poema en latín, *Arte de la pintura*, entre 1641 y 1665. Roger de Piles lo tradujo al francés. Según du Fresnoy el objeto de la pintura es la belleza y su modelo son la naturaleza y los antiguos. Se debe copiar a la primera, seleccionando sus mejores aspectos. El arte está sujeto a principios mas también al favor de la fortuna. Su contenido debe ser lo grande y noble. Existen cosas que le son inaccesibles. Tres principios fundamentales en la consecución de la obra de arte son los de la economía, diversidad y balance. Muy vinculado al pintor Poussin estuvo André Felibian (1619-1695), quien tradujo la visión del pintor a preceptos estéticos en sus libros *Conversaciones sobre la vida y las obras de los más excelentes pintores* (1666-1685) y *La idea del pintor perfecto* (1707). También escribió un tratado sobre *Arquitectura, escultura, pintura y las otras artes* (1676).

En 1648 fue fundada la «Academia real de pintura y escultura» en París, que jugó un papel significativo para afirmar el clasicismo. Charles Le Brun (1619-1690), uno de sus directores, dictó en 1667 una charla que fue publicada muy posteriormente con el título de *Método para aprender a dibujar las pasiones propuesto en una conferencia sobre la expresión general y particular* (1698). Aquí Le Brun enfatiza la importancia que tiene en las artes plásticas la expresión entendida como la caracterización de cada cosa, y la primacía de la línea sobre el color. Para referirse a las pasiones Le Brun recurrió al *Tratado de las pasiones del alma* (1649) de Descartes.

Vinculado a la Academia estuvo Roger de Piles (1635-1709), quien publicó *Diálogo sobre el colorido* (1673), *Resumen de la vida de los pintores* (1699), *Idea del pintor perfecto o reglas para formarse un juicio correcto sobre los pintores* (1699) y *Curso de pintura por principios... con un balance de pintores* (1708). Con el primer texto desató el autor la disputa entre poussinistas y rubenistas, donde los partida-

rios de Poussin eran los clasicistas y los de Rubens valoraban el color sobre el *disegno*. De Piles vio ambos elementos de la pintura reunidos en el gran maestro flamenco. La discusión se resolvió en favor de nuestro autor, quien en sus últimos textos trató de señalar los criterios de la buena pintura: composición, dibujo, color y expresión, y el grado de realización en que estos elementos se encuentran en distintos pintores. De Piles cuestionaba las *règles assurées*.

En 1670 se fundó asimismo la «Academia real de arquitectura». Muy característico para la visión académica de este arte fue el *Curso de arquitectura I-V* (1675-1683) de François Blondel (1616-1686). Según Blondel, la arquitectura posee una belleza objetiva que reposa en la naturaleza de las cosas y es independiente de las circunstancias temporales. Sus bases son las mismas que las de la belleza de la naturaleza: la proporción que se observa entre sus partes. La arquitectura complace a la gente si responde a sus necesidades mentales y sensibles. Aunque cercano a la posición de la Academia, Claude Perrault (1613-1688) adopta una actitud más flexible y abierta en su libro *Ordenanza de los cinco órdenes de la arquitectura* (1683). Perrault sostiene que hay dos clases de belleza: una objetiva y positiva «fundada en razones convincentes» y que por ello gusta a cualquiera; y otra arbitraria y subjetiva, referida a las diferentes proporciones que pueden adoptar los edificios según necesidades distintas y que, en consecuencia, es una belleza que no es buena en sí sino que sólo se nos aparece como buena.

Importantísima por sus efectos fue la famosa querella sobre la superioridad de los antiguos o modernos. En realidad sobre el punto se había discutido ya desde la época del Renacimiento temprano. Pero en el último cuarto del siglo XVII volvió a encenderse la discusión con una animación sorprendente en Francia y asimismo en Inglaterra. Un hito importante dentro de esta querella lo constituye la publicación del libro *Paralelo de los antiguos y modernos* (1688) de Charles Perrault (1628-1713), hermano menor del arquitecto, quien tomó el partido de los modernos. La discusión se extendió del campo de las artes al de las ciencias, quedando en claro que en éste el progreso de los modernos sobre los antiguos era demostrable. Mientras tanto en el campo de las artes mucho dependía del talento individual y del gusto del crítico. Así quedó preparado el terreno para la distinción posterior entre las ciencias y las artes (P. O. Kristeller). Se recuerda a Charles Perrault también por haber propuesto a Colbert en 1666 la creación de una Academia con una sección de *belles lettres* que incluía la gramática, la elocuencia y la poesía.

En Italia jugó un papel muy importante en favor de la causa clásica Giovanni Pietro Bellori (1615-1696), quien fuera presidente de la Academia Romana de Arte. En 1672 publicó sus *Vidas de los pintores, escultores y arquitectos modernos*, obra que traza las biografías de grandes artistas italianos, flamencos y la de su admirado amigo Poussin. El libro está precedido por una conferencia que Bellori ofreció en 1664 en la Academia de San Lucca en Roma y que lleva por

título «La idea del pintor, escultor y arquitecto, seleccionada de las bellezas naturales y superior a la naturaleza». El autor se refiere a la declinación de su época, criticando tanto al naturalismo como al manierismo y apostando en favor del clasicismo, que busca la belleza ideal de la perfección. En tanto Bellori colocaba a la idea por sobre la naturaleza, se ha querido ver en esta conferencia «el manifiesto del clasicismo barroco».

Entre los teóricos italianos de la música hay que mencionar a Giovanni Maria Artusi, quien publicó en 1600 su tratado *Imperfecciones de la música moderna* (con una segunda parte en 1603) atacando sobre todo a Claudio Monteverdi y a la monodia acompañada. Por el lado del músico replicó su hermano Giulio Cesare, gestándose así una polémica que a la larga fue ganada por la música moderna.

En Inglaterra el único nombre relevante en este siglo como teórico del arte es el de John Dryden, quien en 1668 publicó su *Defensa de un ensayo de poesía dramática*. Pasaría mucho tiempo antes de que John Dennis diera a luz *Las razones de la crítica en la poesía* en 1704.

III. EL SIGLO DE LA ILUSTRACION

Si el Renacimiento se desarrolló fundamentalmente en Italia y la época posterior vería primero el ascenso cultural de España y luego el esplendor del clasicismo francés, el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, estuvo dominado filosóficamente primero por el pensamiento británico y al final por el germano y por la gran figura de Kant, en quien confluyen la tradición racionalista y empirista de la filosofía moderna. Pocas veces ha habido una serie tan brillante y nutrida de artistas y filósofos dedicados a pensar con tal intensidad en los problemas del arte, dando lugar así al nacimiento de la estética. Dada esta plétora de personalidades, aquí casi sólo nos podemos ocupar de la estética filosófica.

1. *El pensamiento británico*

Aunque Locke sólo haya dejado algunas consideraciones circunstanciales sobre lo bello y el arte, el vigor de sus ideas fue determinante también para pensar los fenómenos estéticos.

Reacciona en contra de los planteamientos de Locke, quien había sido su preceptor, Antony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), en sus obras *Características de los hombres, maneras, opiniones y tiempos* (2 vols., 1711) y en sus *Segundos caracteres* (obra publicada póstumamente en 1914). Filosóficamente Shaftesbury fue un discípulo de los filósofos neoplatónicos de Cambridge. Sostenía que existe una unidad entre lo bello, lo verdadero y lo bueno, y que hay tres grados de la belleza: el de la hermosura suprema y soberana, el de las formas en la naturaleza y en el hombre, y el de las formas

muertas producidas por la naturaleza o el hombre. El artista debe formar produciendo como una segunda naturaleza. Shaftesbury anticipó el posterior planteamiento kantiano del desinterés de la experiencia estética, y contribuyó a transformar lo sublime, que hasta entonces había sido una idea retórica (aplicable al estilo) en una idea estética (utilizable también en el caso de la pintura).

En cambio, Joseph Addison (1672-1719) pretendió transferir las ideas lockeanas a los fenómenos estéticos. En sus artículos publicados en el diario *The Spectator* entre el 21 de junio y el 3 de julio de 1712 con el título de «Los placeres de la imaginación», defendió que también hay un gusto mental: «aquella facultad del alma que discierne las bellezas de un autor con placer y sus imperfecciones con desagrado». Por placeres de la imaginación o fantasía entendía Addison los que nacen de los objetos visibles, ya sea que los tengamos actualmente ante la vista (placeres primarios), o que convoquemos a las ideas a nuestra mente gracias a las pinturas, estatuas, descripciones o cualquier otra ocasión semejante (placeres secundarios). Las fuentes de los placeres primarios de la imaginación son la visión de lo grandioso (o sea, lo sublime), de lo inusual y de lo bello; y las de los placeres secundarios, sobre todo cuatro: la escultura, la pintura, la descripción y la música. En ambos casos, el de los placeres primarios y secundarios, no podemos indicar su causa necesaria, sino sólo la final de la experiencia estética: animarnos y alentarnos en la búsqueda de la verdad.

También siguió el camino lockeano Francis Hutcheson (1684-1746) en su obra *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de lo bello y de la virtud* (1725). Según Hutcheson, nuestras percepciones placenteras y dolorosas dependen de la constitución de nuestra naturaleza, que hace que algunos objetos nos complazcan y otros nos desagraden. En el caso de la belleza o de la armonía poseemos un *sentido interno* que hace que algunas cosas las percibamos con placer con independencia de nuestra voluntad. El placer nace aquí de la percepción de formas complejas como la uniformidad, el orden, el arreglo, la imitación. El sentido interno de la belleza es natural a todos los hombres. Otros rasgos de este sentido son: el innatismo, o sea, su capacidad virtual de poder efectuar distinciones estéticas, la independencia del conocimiento, la inmediatez, el desarrollo a nivel humano y no animal, y el desinterés.

Lo bello es para Hutcheson una idea compleja con el rango de cualidad secundaria que se origina en nosotros y que posee un carácter placentero. Hay que distinguir entre la belleza original o absoluta: la que percibimos en los objetos sin compararlos; y la belleza relativa, compuesta o de designio: la que percibimos en los objetos como imitaciones de alguna otra cosa. Según el autor hay una necesidad moral para la bondad de Dios de conectar la belleza con el placer.

David Hume (1711-1776) dedicó algunos ensayos a la estética, el más famoso de los cuales es «De la norma del gusto», y además hay en sus libros mayores algunas referencias a temas estéticos. Para Hume

hay una belleza natural, otra artística y una moral y, en correspondencia, tres clases de fealdad. Lo que estos tres tipos de belleza tienen en común es su aptitud para producir placer. En la percepción de la belleza natural juega un papel capital el gusto o sentimiento y no la razón, mientras en la captación de la belleza artística o moral la razón tiene un rol en cuanto puede corregir el falso gusto o sentimiento. La belleza moral consiste en el decoro, o sea, en el comportamiento conveniente. Llamamos belleza natural no a una cualidad real en los seres naturales y obras de arte, sino a una aptitud que los objetos tienen de producir en nosotros un placer calmo. De allí que los seres y obras de arte bellos deban poseer una forma adecuada; y que además para que se produzca la experiencia estética se necesite que el espectador tenga la estructura mental necesaria para experimentar el sentimiento de lo bello. El arte está formado por una fusión de elementos —datos, préstamos, reemplazos o transformaciones de lo real— organizados en un «sistema de apariencias» destinado a satisfacer en el plano de lo imaginario las tendencias naturales de la vida afectiva. El gusto es indefinible y sólo puede ser determinado como la facultad de sentir lo bello y lo feo en el ámbito de la estética. Se puede cultivar, produciendo una delicadeza que aumenta nuestra sensibilidad para las pasiones tiernas y agradables y la disminuye para las rudas y violentas.

Como la belleza no consiste en una propiedad real, Hume encuentra que el gusto de cada individuo tiene su propia validez. No obstante, hay una especie de sentido común que se opone a este principio modificándolo y restringiéndolo. En este sentido hay reglas de arte, pero no *a priori* ni especulativas sino empíricas, aunque no siempre el sentimiento se conforme a ellas. Para aplicar las normas del gusto son precisas tres circunstancias: una perfecta serenidad de la mente, la concentración del pensar y la debida atención prestada al objeto. Estas reglas son decantadas por los sentimientos de los críticos de arte que poseen una gran delicadeza del gusto y han efectuado comparaciones apropiadas. Se precisa por cierto que estos críticos tengan sus órganos en perfectas condiciones, se hayan liberado de los prejuicios y posean el entendimiento y razonamiento requeridos.

El grabador y pintor real William Hogarth (1697-1764) publicó en 1753 *El análisis de la belleza. Escrito acompañado de una visión para fijar las fluctuantes ideas del gusto*. Hogarth sostiene que pese a que todos los hombres dan testimonio de la belleza, se debe emprender una investigación sobre ella, porque en verdad se trata de una materia extraordinariamente difícil y donde los estudios son infecundos. Sin embargo, los pintores del pasado habrían poseído la clave de la belleza, como Miguel Ángel, y también los artistas de la Antigüedad. Esta clave no sería otra que la línea serpentina que conjuga la unidad en la variedad, fórmula en la que se ha visto desde hace mucho tiempo la definición misma de la belleza. En su *Análisis de la belleza* Hogarth quiere fijar las ideas fluctuantes sobre el gusto, revelando los secretos de la línea serpentina.

De entre las numerosas publicaciones de Alexander Gerard (1728-1795) destacan para la historia de la estética *Un ensayo sobre el gusto* (1759) y *Un ensayo sobre el genio* (1774). Para Gerard,

> El gusto consiste principalmente en el aumento de aquellos principios a los que habitualmente se denomina *poderes de la imaginación* y a los que los filósofos modernos (F. Hutcheson, D.S.) consideran *sentidos internos o reflejos*, los cuales nos proporcionan percepciones más finas y delicadas que las que pueden ser referidas a nuestros órganos externos. Estos sentidos son reducibles a los siguientes principios: los sentidos de la novedad, de la sublimidad, de la belleza, de la imitación, de la armonía, del ridículo y de la virtud.

Son sentidos subsecuentes a los externos, porque suponen su ejercicio (así la percepción de la armonía implica escuchar ciertos sonidos); y son reflejos, porque en orden a su ejercicio la mente debe reflexionar advirtiendo la circunstancia y modo de los objetos que percibe (por ejemplo para que «experimentemos» la novedad de una cosa es preciso que reflexionemos sobre ella).

El genio es la facultad de invención con ayuda de la cual el hombre está calificado para hacer nuevos descubrimientos en la ciencia o para producir obras originales de arte. De los cuatro poderes intelectuales del ser humano —sensación, memoria, juicio e imaginación—, el genio pertenece sin duda a este último, asistido por las otras facultades, pues la imaginación librada a sí misma desemboca en el capricho y la extravagancia salvajes.

Edmund Burke (1729-1797) escribió en su juventud *Una Investigación filosófica acerca de nuestras ideas de lo sublime y lo bello* (1757) que tuvo una enorme influencia. Para Burke el gusto es «aquella facultad o facultades de la mente que son afectadas por obras de la imaginación y las bellas artes, o que forman juicios sobre ellas». La experiencia de lo sublime está asociada a las pasiones ligadas a la propia conservación, que versan sobre la pena y el peligro, sin que nos hallemos actualmente en tales circunstancias; y la de lo bello tiene que ver con las pasiones que tienen como causa final a la sociedad, pasiones que residen en el amor y en la emociones acompañantes, pero sin mezcla de placer —lo que las diferencia de las sexuales que se experimentan en sociedad y conciernen asimismo al amor, pero acompañado de placer—. Por lo tanto, lo sublime es aquello que es apropiado para suscitar en nosotros las ideas de pena y peligro; y lo bello, la cualidad que tienen los seres humanos y animales para excitar en nosotros un sentimiento de alegría y deleite con sólo mirarlos. Existe una serie de contrastes entre lo bello y lo sublime: los objetos sublimes son grandes, los bellos, pequeños; los primeros son ásperos y negligentes, los segundos, lisos y pulidos; aquéllos son opacos y oscuros, los bellos, finos y delicados.

Henry Home, Lord Kames (1696-1782) escribió una obra muy exitosa en su época, *Elementos de criticismo* (1762, sexta edición en dos volúmenes en 1785), con la que quería fundamentar los principios

filosóficos de la crítica del arte partiendo de la naturaleza humana. Influido quizás por Newton adopta el método inductivo y empírico: ascender de los hechos a los principios, en lugar de proceder a la inversa. Home sostiene que nuestras percepciones e ideas se encuentran sometidas a la ley de la sucesión dominando aquí también el principio del orden: estamos estructurados por naturaleza para gustar del orden y la sucesión. De allí que cuando una obra de arte se conforma a nuestro curso de ideas nos causa placer, y displacer si lo contraría. En consecuencia, toda obra de arte tiene que estar construida como un organismo. Cuando está bien estructurada gratifica nuestros sentidos superiores (la vista y el oído), provocando sentimientos a los que denominamos pasiones y emociones. Dos reglas generales que aquí se dan es que hay una naturaleza común en los hombres (y animales); y que si existe un deseo de realizar una acción correcta que acompañe a la pasión, ésta será agradable. Estas reglas llevan al autor a elaborar una casuística complicada sobre la relación que los artistas deben establecer entre las obras de arte y las pasiones y emociones.

De aquí pasa Kames a considerar cómo sirven las emociones y pasiones en general para desarrollar los principios de las bellas artes. Analiza así los atributos simples de los objetos individuales (la belleza, la novedad y lo inesperado, y lo risible y lo ridículo); y después los atributos dependientes de las relaciones entre objetos (atributos primarios: semejanza y desemejanza, uniformidad y variedad; y atributos secundarios: la congruencia y la propiedad, la dignidad y la gracia, y la ingeniosidad).

Finalmente, Kames fundamenta la norma del gusto sobre la base de la naturaleza humana común. Por lo tanto para indagar las reglas del gusto sólo necesitamos investigar el sentido común de la humanidad en su estado más perfecto.

En su condición de Presidente de la Academia real de bellas artes de Londres, el pintor Joshua Reynolds (1723-1797) leyó una serie de quince discursos desde 1769 hasta su retiro en 1790 (parte de ellos fue publicado en 1778). La línea principal de estos discursos sostiene que:

> la función última o la meta del arte es moral y ética; el arte busca realizar esta meta a través de la persecución de la belleza; la belleza es un destilado esencial de los objetos del mundo físico al que sólo podemos aproximarnos mediante un estudio intenso de esos objetos y de la labor de los artistas precedentes que han aspirado hacia la misma meta (R. R. Wark).

Al final de la evolución de la estética británica en el siglo XVIII, ésta adquiere un sesgo asociacionista con Archibald Alison (1757-1839) en su obra *Ensayo sobre la naturaleza y principios del gusto* (1790, con numerosas reediciones). Para Alison,

> El gusto es, considerado en general, la facultad de la mente humana por la que percibimos y disfrutamos lo que es hermoso o sublime en las obras de la naturaleza o del arte (...) cuando se siente las emociones de la sublimidad y belleza se

> produce (en nosotros) el ejercicio de la imaginación consistente en la promoción de una cadena de pensamientos; (...) el efecto producido sobre la mente por los objetos de la sublimidad y la belleza consiste en la producción de este ejercicio de la imaginación.

De acuerdo a esta concepción, la sublimidad y la belleza no son propiedades materiales de los objetos, sino experiencias psíquicas producidas en nosotros por algunas cualidades de los mismos.

2. *El pensamiento en lengua francesa*

Las ideas de Locke y de sus seguidores determinan también en gran parte el pensamiento estético en lengua francesa del siglo XVIII. J.P. Crousaz, Y.M. André y el joven Diderot tratan de reaccionar en contra para salvar la estética metafísica. En cambio, J.B. Du Bos, Charles Batteux y el Diderot maduro se encuentran bajo la influencia manifiesta de la orientación lockeana.

J.P. Crousaz (1663-1748) nació en Suiza y publicó en 1715 su *Tratado sobre lo bello*. Según Crousaz, lo bello no es algo imaginario, sino que posee caracteres reales, uno de los cuales es la unidad en la variedad. No obstante, el autor ya no cree que exista lo bello absoluto, sino sólo en relación al hombre: lo bello es la idea de lo bello que suscita en nosotros un sentimiento agradable y un juicio de aprobación. El hombre necesita tanto de la unidad como de la diversidad que componen lo bello, siendo estos aspectos conciliados por los principios de la regularidad, el orden y la proporción, que son otras características reales de lo bello.

Muy influyentes fueron las *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719), escritas por el abate Jean-Baptiste Du Bos. En este texto se pregunta el autor: ¿cómo es que nos atrae el placer provocado por los poemas y pinturas, si es que se parece a la aflicción como que a menudo nos lleva hasta las lágrimas? Para Du Bos el aburrimiento hace presa del hombre y para huir de él hay que estar ocupado. Un medio ideal son los poemas y pinturas que imitan a los objetos que suscitan pasiones verdaderas. Por lo tanto entretienen, pero sin producir las consecuencias dañinas que causan los afectos. La primera regla que poetas y pintores deben observar al tratar un tema es no poner nada en las obras respectivas que vaya contra lo verosímil. Otras prescripciones están referidas al plan de la obra. Anticipándose a la diferencia establecida por Lessing en su *Laoconte* (1766), escribe Du Bos que la poesía y la pintura se estructuran en medios diversos: la primera en el de la sucesión y la segunda en el de la simultaneidad, por lo que también sus faltas tendrán un carácter distinto. Es falso que el placer creado por los textos o las pinturas se deba a la ilusión que suscitan: en la experiencia artística somos perfectamente conscientes de que ella es diferente a la experiencia real. También la música y la escultura son según Du Bos artes imitativas.

La condición natural de la obra de arte es el genio: la aptitud natural para hacer bien y fácilmente ciertas cosas que otros efectúan mal y con dificultad. El genio en las artes consiste en la unión de una cierta cualidad de la sangre y de una disposición feliz —unión que al producirse recibe el vago nombre de inspiración—. No existiría una genialidad en todos los tiempos y naciones, sino restringida a ciertas épocas y países. Lo determinante es que el clima sea apropiado. Todos los hombres tienen un sexto sentido para juzgar la poesía y la pintura: el sentimiento. La reputación de los artistas y artesanos se establece por el juicio del público entendido. El mérito de un poema consiste en el impacto que su lectura cause en los hombres.

El padre Yves-Marie André (1675-1764) fue autor de un *Ensayo sobre lo bello* (1741, [2]1743). Para él hay tres clases de belleza: lo bello esencial, lo bello natural y lo bello de institución humana (arbitrario hasta un cierto punto). Además puede distinguirse entre lo bello sensible (que se da en el caso de la vista y el oído) e inteligible (de las costumbres y obras literarias).

André busca cruzar ambos criterios; así lo bello visible es esencial (la unidad que se expresa en la regularidad, el orden, la proporción y la simetría), natural (la luz y los colores) y arbitrario (lo bello del genio, del gusto y del puro capricho).

Mucho más importante fue el abate Charles Batteux (1713-1780) con su obra *Las bellas artes reducidas a un solo principio* (1746), con la que concluyó por establecer el sistema moderno de las artes (P.O. Kristeller). Batteux reaccionó contra la proliferación de reglas de arte existentes tratando de fundar un sistema que redujera las bellas artes a un solo principio. Este principio es el de la imitación que se podría captar por el sentimiento. En este sentido las distintas artes se diferencian solamente por el medio que emplean. El buen gusto en las artes es absoluto, y sus reglas sólo son consecuencia del principio de la imitación. Batteux trató de verificar este principio en la praxis efectiva de las distintas artes. La expresión «bellas artes» que el autor propuso para distinguir a estas artes de las mecánicas y de las artesanías tuvo una aceptación inmediata.

Según J. Chouillet, en el pensamiento estético de Dennis Diderot (1713-1784) hay algunas constantes de las que éste no se apartó jamás: su fe inicial en la identidad de lo verdadero, bello y bueno, su hostilidad contra el pirronismo, su afirmación de la realidad de lo bello y su deseo de proporcionar un fundamento científico a las ideas estéticas. Pero más allá de estas constantes encontramos en el pensamiento diderotiano dos períodos: el metafísico (1745-1753) y el del descubrimiento de las técnicas (1753-1763).

El período metafísico está dominado por el artículo «Bello» (1751) de la *Enciclopedia*. Diderot distingue aquí entre lo bello fuera de nosotros (lo bello real): todo lo que contiene en sí la *capacidad* de despertar en nuestro entendimiento la idea de relaciones; y bello en relación a nosotros (lo bello percibido): todo lo que despierta *de facto* en noso-

tros esta idea. Luego se produce un desplazamiento en esta concepción y el autor va a designar como bello real a lo bello aislado, y como bello relativo a lo bello en relación otros seres.

Pero desde 1753 Diderot va a abandonar su planteamiento metafísico y a atender más bien a lo específico de los «hieroglifos» de cada arte. Distingue así lo específico de las técnicas de la música, del drama y la actuación teatral, de la narración (novela y cuento) y de la pintura. Al mismo tiempo formula su doctrina del modelo ideal. Para Diderot, el artista se construye un modelo ideal de la obra que quiere producir por tanteos y empleando su imaginación. Así resulta que el músico, el escritor, el actor o el pintor van ajustando sus acciones a este modelo, prescindiendo de su subjetividad y de sus emociones. Este modelo proporciona asimismo los criterios para juzgar la obra de arte. De esta manera se puede superar el relativismo.

Quisiera finalmente indicar que en el siglo XVIII culminan dos procesos cuyos resultados fueron confluyentes. Uno de ellos consistió primero en la aproximación de la poesía a las artes plásticas, lo que tuvo lugar desde el Helenismo y en la Edad Media; y después en la incorporación de la poesía al sistema de las artes, lo que se cumplió en la Edad Moderna y quedó definitivamente concluido en el sistema de las bellas artes de Charles Batteux. Y el segundo proceso tuvo lugar también en el siglo XVIII y consistió primero en la resemantización de la palabra «literatura» para pasar a significar «cuerpo de escritos» y luego los escritos específicamente literarios en nuestro sentido: el poema, la prosa, el teatro, etc. Posteriormente la palabra literatura vino a desplazar a la palabra poesía entendida en sentido amplio.

3. *El pensamiento italiano*

El abate Gian Vincenzo Gravina (1664-1718), jurista y hombre de letras, publicó *Discurso* (1692), *Razón poética* (1708) y *Sobre la tragedia*. En las dos primeras obras reelaboró la antigua doctrina del entusiasmo o *furor poeticus* como la del delirio: un estado desacostumbrado y seminormal en que las pasiones, habiendo superado el control de la imaginación, ponen a la mente en una condición exaltada y en el límite de la locura. Los «delirantes» sueñan despiertos, abrazando su mente la dignidad y la belleza e imaginándolas como si fueran reales y presentes. La poesía muta a la naturaleza en ficción confiriendo una nueva forma a lo acostumbrado.

Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) publicó las siguientes obras que son importantes para la historia de la estética: *De la perfecta poesía italiana* (1706), *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes* (2 vols., 1708-1709) y *De la fuerza de la fantasía humana* (1745). El primer libro fue escrito como respuesta a los ataques de Boileau y Bouhours a la poesía y al genio italianos. Uno de sus temas es el origen natural y no sobrenatural de la poesía: el mundo interior del poeta y el poder creador de la *fantasía*, *imaginación* o

genio. La función de la poesía es captar las apariencias (o fantasías) de las cosas, constituyéndose así en el arsenal privado y el erario secreto de nuestra alma, el cual suministra al intelecto, la facultad superior, el material del que precisa. La poesía describe y presenta la verdad como es, puede o debe ser, proporcionando a la fantasía imágenes bellísimas extrañas y maravillosas.

El más importante, pero el más desatendido, de los teóricos italianos del siglo XVIII fue Giambattista Vico (1668-1744), quien escribió *De la razón de los estudios de nuestra época* (1709) y dos versiones distintas de *La ciencia nueva* (en 1725 y 1744). En la primera obra Vico sostuvo que la poesía y la ciencia buscan la verdad ignorando lo accidental, a fin de poder captar lo necesario y permanente. La diferencia radica en que mientras la primera trabaja sobre cosas concretas, la ciencia utiliza abstracciones. Ahora bien, si el poeta parte de la verdad cotidiana es sólo para llegar a una más profunda. En la obra posterior Vico defendió que la sabiduría de los poetas constituye la primera metafísica de la humanidad, a la que sólo posteriormente reemplaza la metafísica de los filósofos. La poesía es un producto colectivo, cuyo lenguaje está en un flujo continuo y cuyos jueces son el pueblo simple. Procede de la imaginación y emplea mitos para llegar a las verdades más profundas. No obstante se basa en la experiencia, y su función consiste precisamente en trasmitir esta experiencia. La virtud más alta de la poesía no es la belleza sino la sublimidad (seguimos la presentación de W. Tatarkiewicz).

4. *El pensamiento en lengua española*

El tratadista español de la pintura más famoso del siglo XVIII fue Antonio Palomino (1655-1726), quien publicó *El Museo pictórico y Escala óptica* (2 vols., 1715 y 1724):

> Se trata —para calificarlo de un modo genérico— de toda una enciclopedia de la pintura, recopilada tanto de cuantos conocimientos pudo allegar Palomino en los más de sus años como de lo que su dilatada experiencia le dictaba, ambas fuentes revelándosenos como inmensas (J.A. Gaya Nuño).

El más notable de los cristianos ilustrados españoles, el padre Benito Feijoo (1676-1764), escribió algunos textos estéticos: «Razón de gusto», «El no sé qué», y algunas de sus *Cartas eruditas* (5 vols., 1741-1760). Con respecto a algunos gustos no se puede disputar, sostiene el autor, pero sí con respecto a otros. En este último caso las razones son el temperamento y la aprehensión (el estado de la sensibilidad, incrementado por la educación y el uso, para deleitarse en determinadas percepciones). En cuanto al no sé qué, Feijoo cree que consiste en el estar hecho algo según un arte superior al del espectador o lector. Y sobre la poesía piensa que su esencia radica en el entusiasmo, y su efecto se logra mediante un lenguaje elevado compuesto de locuciones enérgicas, figuras brillantes e imágenes grandiosas y vivas.

Muy conocida, aunque poco original, fue *La Poética* (1737 y [2]1789) de Ignacio Luzán (1702-1754). En sus dos ediciones presenta notables diferencias, pero sin duda en ambas la influencia mayor fue la de Aristóteles, y su orientación, la neoclásica. La obra se puede dividir en tres partes: una doctrinal, otra crítica y una tercera legislativa, bajo la premisa del reconocimiento explícito de una decadencia de la literatura española (I. Cid de Silgado).

El padre Esteban de Arteaga (1747-1799) publicó en 1789 sus *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal*, obra elogiada en forma ditirámbica por Menéndez Pelayo. Uno de los conceptos básicos de la estética de Arteaga es el de la imitación artística, al cual distingue de la mera copia, porque en aquél se nota la dificultad vencida mediante el esfuerzo que exige lo indócil del instrumento. La belleza ideal es otro concepto clave de Arteaga:

> el arquetipo o modelo mental de perfecciones que resulta en el espíritu del hombre después de haber comparado y reunido las perfecciones de los individuos.

Arteaga distingue además entre la belleza ideal del pensamiento y la de la ejecución.

En América Latina sobresale hacia fines de siglo el médico y cirujano quiteño Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo por su libro *Nuevo Luciano o despertar de ingenios* (1799). En algunas de las conversaciones que componen esta obra se discute sobre retórica y poesía y sobre el criterio del buen gusto. Espejo sostiene que la poesía consiste en la imitación de acciones humanas, y concede su preferencia al estilo metafórico y brillante. Critica agudamente los malos métodos de estudio que se habían empleado en las colonias americanas.

También de fines del siglo XVIII procede el *Tratado de pintura* del maestro asimismo quiteño Manuel Samaniego. Se trata de una obra de carácter técnico, que está muy influenciada por los tratados de Francisco Pacheco, Juan de Arfe y Antonio Palomino.

5. *El pensamiento en lengua alemana*

Al igual que Descartes o Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) casi no escribió nada sobre estética, pero sus ideas ejercieron una gran influencia en este campo. Para Leibniz, los juicios que pronunciamos en materia estética muestran un conocimiento claro pero no distinto sino confuso. De allí que los pintores y los artistas perciban adecuadamente qué obras de arte están bien o mal ejecutadas, pero no sepan por qué: les place un no sé qué. La belleza que captan el oído, la vista y los otros sentidos deriva de las proporciones que aprehendemos.

Johann Christoph Gottsched (1700-1766) publicó en 1730 su *Ensayo de una poética crítica ante los alemanes* ([4]1751). En él reaccio-

nó contra la Escuela de Silesia (representada por ejemplo por M. Opitz) que había poblado la literatura alemana de erudición, fastuosidad y una tendencia didascálica, postulando en su lugar el gusto iluminístico y aproximando la literatura alemana al clasicismo francés. Para Gottsched, el criterio de lo bello son el orden, la armonía y la claridad. La esencia de su doctrina radica en la teoría de la imitación, que puede ser de cosas, personas o de acciones humanas. Abogaba en favor de un naturalismo racional que tuviera en cuenta la doctrina de la verosimilitud, por lo que rechaza los anacronismos y lo simplemente maravilloso. Exigía no perder de vista la finalidad moral del arte y el respeto a las reglas.

La rigidez de su postura llevó a Gottsched a rechazar buena parte de la literatura inglesa última, así por ejemplo las obras de Milton por su carácter imaginativo y su uso de lo maravilloso. Los suizos Johann Jakob Bodmer (1698-1783) y Johann Jacob Breitinger (1701-1776), quienes habían afirmado en escritos anteriores al *Ensayo* de Gottsched el valor de la imaginación y de la obra de Milton, asumieron entonces la defensa de éste y la crítica del teórico germano. Lo hicieron en diversos textos, siendo el más famoso de todos la *Monografía crítica sobre la naturaleza, las intenciones y el empleo de las analogías* (1740) de J.J. Breitinger. Bodmer y Breitinger atacaron la sujeción a las reglas y la concepción del arte como una actividad imitativa de la naturaleza, reivindicando más bien el aporte íntimo, espontáneo y subjetivo del artista a través de la fantasía creadora, que lo lleva a penetrar en el dominio de lo maravilloso y a prestarle verosimilitud.

Aunque a veces sólo se ha querido reconocer a Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) el haber hallado el nombre «estética», sus méritos son mucho más amplios. A la historia de la disciplina interesan sus obras *Meditaciones filosóficas sobre el poema* (1735) y *Estética* (2 vols., 1750 y 1758). Para Baumgarten,

> La estética (teoría de las artes liberales, doctrina del conocimiento inferior, el arte de pensar bellamente, el arte de la analogía de la razón) es la ciencia del conocimiento sensible.

Su objeto formal es obtener la perfección del conocimiento sensible en tanto tal, o sea, la belleza, y evitar su imperfección, esto es, la fealdad. Según H. Parret, la estética sistemática de Baumgarten combina dos planteamientos: un polo subjetivo o antropológico que se refiere a las condiciones individuales de la creación artística y otro polo semántico en que se enumeran las características generales que debe poseer el objeto bello. Entre éstas la más comentada es la *veritas aesthetica* como un rasgo primordial de la belleza: para Baumgarten se trata de la verdad en tanto que puede ser conocida de manera sensible. La verdad estética es un *analogon veritatis* que está sometido a los tres criterios de la filosofía teórica: a la no contradicción o posibilidad, a la validez del principio de razón y a la unidad.

Georg Friedrich Meier (1718-1777) fue alumno de Baumgarten. No obstante, publicó su libro *Principios de todas las bellas artes y ciencias* (1748-50) antes de la *Estética* de su maestro. Además escribió *Consideraciones sobre el primer principio de todas las bellas artes* (1757). Meier determina a la estética ya sea como una lógica de lo sensible, ya como una metafísica de las bellas artes y ciencias. Aquélla tiene un doble fundamento inconcluso: las reglas de la perfección aplicables a la belleza, que es un tipo de perfección reconocida de manera indistinta, o sea, sensible; y la «ciencia del alma», en especial el estudio del conocimiento inferior: la obra de arte es su producto. La metafísica y la psicología constituyen así el fundamento de la estética (A. Nivelle).

Johann Georg Sulzer (1770-1779) escribió una *Teoría general de las bellas artes* (4 vols., 1771-1774) y otras obras más. La *Teoría general* es una enciclopedia del arte. Sulzer sitúa a éste en el dominio ético del sentimiento y no en el del intelecto —de allí que para él el arte esté al servicio de la moral—. El gusto es el sentimiento interno por medio del cual el alma percibe la atracción de lo verdadero y bueno. No obstante, también lo considera como una facultad independiente al lado de la razón y el sentimiento. Lo bello es «la perfección que aparece claramente al conocimiento intuitivo».

Moses Mendelssohn (1729-1786) publicó una serie de escritos estéticos breves, de los cuales el más importante es, probablemente, *Principios fundamentales de las bellas artes y ciencias* (1757). En la línea de los autores anteriores, Mendelssohn piensa que la belleza está situada entre la oscuridad y la claridad: en el ámbito de la claridad confusa, de lo sensible. Esta referencia a lo sensible distingue a lo bello de lo perfecto: en este caso la unidad en medio de lo múltiple se percibe por la razón, en el de lo bello, por la facultad sensible. La belleza sensible constituye algo puramente humano. A veces sostuvo Mendelssohn que lo bello es captado por la emoción y otras por el deseo. El efecto estético reposa en la simpatía. También el arte pertenece al ámbito de lo sensible, consistiendo en «una representación que es perfecta de modo sensible».

El famoso historiador del arte Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) no escribió ningún libro dedicado a la estética. No obstante, la influencia de sus textos escritos entre 1755 y 1767 ha sido tan fundamental que no podemos dejar de mencionar aquí algunas de sus ideas. Winckelmann proponía a los artistas de su época que la única manera de convertirse en inimitables era imitando a los griegos. Esto no significa copiarlos: quien imita es plenamente consciente de la radical alteridad y especificidad de su modelo y además de su carácter ejemplar. Pese a que Winckelmann admitía que había habido un arte oriental y egipcio, creía que el comienzo real del arte está constituido por el arte griego. Su esencia consistiría en «una noble simplicidad y una grandeza tranquila». Pensaba que la belleza es un valor autónomo que se ha realizado en el arte griego, y que consiste en la sublimación y

espiritualización de la materia. Según Martín Bernal, Winckelmann jugó un papel capital en el reemplazo del modelo antiguo de Grecia como un pueblo mediterráneo por el modelo ario de Grecia.

El trabajo más conocido en estética de Gottlob Ephraim Lessing (1729-1781) fue el *Laoconte. Los límites de la pintura y de la poesía* (1766), con el que canceló el supuesto antiquísimo de que existe una analogía entre estas dos artes. Para Lessing, la pintura y la poesía se sirven de signos totalmente distintos: «a saber, aquélla de figuras y colores distribuidos en el espacio, ésta de sonidos articulados que se van sucediendo a lo largo del tiempo». Y como todo signo tiene necesariamente una relación sencilla y no distorsionada con aquello que significa, entonces signos yuxtapuestos no pueden expresar más que objetos yuxtapuestos y signos sucesivos objetos sucesivos. De donde se deduce que el objeto propio de la pintura son los cuerpos y sus propiedades visibles, y el de la poesía, las acciones humanas. Otro trabajo importante de Lessing fue la *Dramaturgia de Hamburgo* (críticas publicadas en la revista de este nombre entre 1767-1769). Aquí el autor interpretó la noción de la «compasión» aristotélica aplicándola a todas las artes en un sentido moralista, afirmó el valor social del arte y contribuyó a que se abandonara el gusto afrancesado y se revalorizara a Shakespeare.

Las ideas estéticas de Johann Gottfried Herder (1744-1803) se encuentran dispersas en multitud de textos. Uno de los más importantes es *Plástica. Algunas percepciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión* (1778). En este trabajo Herder contrapone la idea de la bidimensionalidad de la pintura a la tridimensionalidad de la escultura, y desarrolló la concepción de la obra de arte como un organismo viviente. La siguió elaborando en su monografía *Kallígona* (1800), donde describe el arte con el concepto del símbolo natural: una unidad viviente y orgánica donde se unifican la cosa y el concepto, la naturaleza y la imagen. Para Herder la contemplación estética involucra «interés», y lo bello de una obra de arte refleja los sentimientos de su autor y satisface al espectador o lector.

Immanuel Kant (1724-1804) consagró a la estética fundamentalmente dos obras: las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* en 1764 y la *Crítica del juicio* en 1790. La primera contiene una estética de orientación antropológica y que se sitúa en la etapa precrítica de Kant. La segunda ha sido una obra clave en la historia de la estética. Gusto es para Kant la facultad de juzgar lo bello. En la «experiencia» de lo bello, la aprehensión de la forma de un objeto lleva a la facultad de juzgar reflexionante estética a poner en conexión la imaginación y el entendimiento. De la concordancia entre estas dos facultades surge el sentimiento de placer sobre el que se emite un juicio de gusto. Este juicio es por su cualidad desinteresado, por su cantidad, universal (lo bello place universalmente sin concepto), por su relación, expresa una conformidad a fin del objeto (pero sin la representación de un fin), y por su modalidad es necesario (aunque

con una necesidad puramente subjetiva o estética). En la «experiencia» de lo sublime, la facultad de juzgar reflexionante estética pone en conexión la imaginación y la razón. Kant distingue entre lo sublime matemático, que es suscitado por una forma muy grande, y lo sublime dinámico, en que se percibe la naturaleza como una fuerza irresistible. Al conectarse la imaginación y la razón, experimentamos, luego de un momento de displacer, el placer de encontrarnos situados, por tener en nosotros una facultad suprasensible, por sobre todas las formas y fuerzas de la naturaleza.

En Kant podemos hallar una concepción formalista y otra expresiva del arte. Manifestamos ya que, en la experiencia de lo bello, el juicio tiene como tercer momento la relación: es una respuesta a la «forma de la conformidad a fin» de un objeto. Pero al mismo tiempo hay en Kant una concepción expresiva del arte: arte son los productos del hombre que tienen espíritu. Espíritu es el principio vivificante en el ánimo: la facultad de presentación de ideas estéticas (y éstas son a su vez las representaciones de la imaginación que dan ocasión de pensar mucho, sin que pueda serles adecuado ningún pensamiento determinado). Es el genio quien se atreve a descubrir ideas para un concepto dado y a encontrarles expresión, o sea, a hacerlas sensibles. La concepción expresiva del arte es el criterio empleado por Kant para clasificar las artes. Como la expresión humana consiste en la palabra, el gesto y el tono, podemos dividir las artes en artes de la palabra (retórica y poesía), artes formativas (formas en el espacio: de la verdad sensible: escultura y arquitectura; y de la apariencia sensible: la pintura) y arte del juego de las sensaciones (la música y el piano de color). Finalmente, hay bellas artes que confluyen en uno y el mismo producto: el teatro, el canto, la ópera y la tragedia versificada.

IV. CONSIDERACION FINAL

La estética surge como disciplina en la Época Moderna, en el período que va del Renacimiento a la Ilustración. Su objeto formal es según Baumgarten la belleza. Kant, que en la *Crítica de la razón pura* (1781) no aceptaba la estética como crítica del gusto, termina por desarrollarla en su *Crítica del juicio* (1790). En la parte de esta última obra dedicada al juicio estético, el tema prioritario es el de lo bello en la naturaleza, aunque Kant también se refiera a lo bello artístico, a lo sublime y al arte mismo.

En la Época Moderna lo bello y lo sublime pasan a tener poco a poco un fundamento antropológico. Lo bello se convierte así en una experiencia que hace el hombre, en una respuesta suya frente a ciertas características de los objetos. Y lo mismo acontece con lo sublime (que previamente se había transformado de rasgo del estilo en categoría estética general): en Burke está asociado a la pasión del asombro que causa en el hombre todo lo que le produce horror, y en Kant es la

experiencia de lo suprasensible desencadenada en nosotros cuando percibimos las formas o los movimientos desmesurados de la naturaleza. Además de lo bello y de lo sublime, en la Época Moderna surgen otras categorías de la experiencia estética como las de la gracia, lo novedoso o lo pintoresco. Frente a la fascinación que temporalmente ejerció lo sublime en el siglo XVIII, la categoría de lo bello comenzó a perder por entonces influencia, problematizándose así la relación que se había establecido desde el Renacimiento temprano entre el arte y este concepto.

En la noción del arte se produce una profunda transformación. Al constituirse el sistema artístico se produjeron al mismo tiempo las siguientes consecuencias: 1) se separaron las bellas artes de las artes mecánicas. 2) Se las separó asimismo de las artesanías. Bellas artes se pensaba que eran las artes de Grecia, Roma y Europa. Charles Du Bos y Winckelmann están a este respecto totalmente de acuerdo en que el arte (como arte de lo bello) es un hecho fundamentalmente europeo u occidental. 3) Se incorporó la poesía —entendida en sentido amplio— al sistema de las artes, pero estableciéndola como literatura. Se reputaba que la literatura es asimismo un hecho esencialmente griego, romano y europeo. La poesía oral de las otras culturas no integra la literatura: no tanto por no ser escrita sino por el hecho esencial de la falta de rango que se le atribuía. Para estos dos últimos rasgos es absolutamente clave el que se omitiera ver los vínculos y deudas de Grecia para con el Oriente y Egipto, que se empezara a hablar del «milagro griego» como del fenómeno que da nacimiento y separa al Occidente frente al Oriente y el que se creyera que la *Ilíada* y la *Odisea* pertenecían a la tradición escrita. Al eliminar así del campo de la estética a las artesanías y al arte (y literatura) de los pueblos no europeos, esta disciplina se iba a constituir inicialmente con una orientación marcadamente etnocéntrica.

Por último, al trasladarse el estudio de lo bello, lo sublime y el arte al campo de la experiencia humana y al otorgarse a la imaginación un papel preponderante en el desencadenamiento de los fenómenos artísticos, se iba a propiciar el estudio de la psicología del artista y la psicologización general de la estética. Para ello también iban a ser determinantes la categoría renacentista del gran individuo creador y la del siglo XVIII del individuo genial. Esta revalorización de la imaginación, de la creatividad humana y de la genialidad iban a confluir para producir en el siglo XIX la visión romántica del arte, en la que lo importante no es la producción artística sino la expresión del genio.

BIBLIOGRAFIA

1. *Historias de la estética y de la teoría del arte*

Balthasar, H.U. von (1965), *Herrlichkeit*, III/1, Einsiedeln.
Barasch, M. (1985), *Theories of art. From Plato to Winckelmann*, New York.

Barasch, M. (1990), *Modern Theories of Art. 1. From Winckelmann to Baudelaire*, New York.
Bayer, R. (1965), *Historia de la estética*, México.
Beardsley, M.C. (1975), *Aesthetics from the Classical Greece to the present*, Alabama.
Bosanquet, B. (s.f.), *Historia de la estética*, Buenos Aires.
Croce, B. (1926), *Estética* 2, Madrid.
De Bruyne, E., *Historia de la estética* 2, Madrid.
Gilbert, K.E. y Kuhn, H., *A History of Aesthetics*, New York.
Menéndez Pelayo, M. (1974), *Historia de las ideas estéticas en España*, 2 vols., Madrid.
Plebe, A. *et alii* (1973), *Momenti e Problemi di Storia dell'Estetica*, 1-2.
Pochat, G. (1986), *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie*, Köln.
Tatarkiewicz, W. (1974), *History of Aesthetics* 3, The Hague.
Tatarkiewicz, W. (1980), *A history of six ideas*, The Hague.
Zimmermann, R. (1973), *Aesthetik* 1, Hildesheim.

2. *Renacimiento*

Barocchi, P. (ed.) (1961-1962), *Trattati d'arte del Cinquecento* I-III, Bari.
Barocchi, P. (1971-1977), *Scritti d'arte del Cinquecento* 1-3, Milano.
Blunt, A. (1980), *Artistic Theory in Italy, 1450-1600*, Oxford.
Cassirer, E. (1951), *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires.
Garin, E. (1947), *Der italienische Humanismus*, Bern.
Kristeller, P.O. (1972), *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a.M.
Kristeller, P.O. (1986), *El pensamiento renacentista y las artes*, Madrid.
Panofsky, E. (1968), *Idea. A concept in Art Theory*, New York.
Panofsky, E. (1975), *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*, Madrid.
Perpeet, V. (1987), *Das Kunstschöne*, Friburgo-München.
Porqueras Mayo, A. (1986), *La teoría poética en el Renacimiento y Manierismo españoles*, Zaragoza.
Schlosser, J. (1976), *La literatura artística*, Madrid.
Wind, E. (1972), *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona.
Wittkower, R. (1962), *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London.

3. *Siglo XVII*

Bray, R. (1961), *La formation de la doctrine classique en France*, Paris.
Fontaine, A. (1909), *Les doctrines d'art en France*, Paris.
Gillot, H. (1968), *La Querelle des anciens et des modernes en France*, Genève.
Hazard, P. (1952), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid.
Jauss, H.R. (1964), «Einleitung zur Neuausgabe von Perraults Parallele», en Ch. Perrault, *Dialogue des Parallèles des anciens et des modernes...*, München.
Lohnmüller, H. (1933), *Die französische Theorie der Malerei im 17. Jahrhundert (Diss.)*, Marburg.
Mahon, D. (1947), *Studies in Seicento Art Theory*, London.
Retorica e Barroco. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1955.
Sobrevilla, D. (1982), «La estética francesa de los siglos XVII y XVIII»: *Eco Bogotá 249*.
Wittkower, R. (1965), *Art and Architecture in Italy 1600-1750*, Harmondsworth.

4. *El siglo de la Ilustración*

Cassirer, E. (1950), *Filosofía de la Ilustración*, México.
Chouillet, J. (1974), *L'Esthétique des Lumières*, Paris.
Folkiersky, W. (1925), *Entre le Classicisme et le Romantisme. Étude sur l'Esthétique du XVIII siécle*, Paris.

Francastel, P. *et alii* (1980), *Arte, arquitectura y estética en el siglo XVIII*, Madrid.
Hazard, P. (1958), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid.
Hipple, W.J. (1957), *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque*, Carbondale.
Migliorini, E. (1966), *Studi sul pensiero estetico del Settecento*, Firenze.
Monk, S.H. (1960), *The Sublime. A Study in Critical Theories in XVIII Century England*, Ann Arbor.
Nivelle, A. (1971), *Kunst und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik*, Berlin.
Wellek, R. (1959), *Historia de la crítica moderna (1750-1950)* I. *La segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid.
Wellek, R. (1978), «What is Literature?», en P. Hernadi (ed.), *Why is Literature?*, Bloomington-Londres.

ESPLENDOR Y DECADENCIA DEL PENSAMIENTO ORGANICISTA HERMETICO-KABBALISTICO (SIGLOS XV-XVII)

Bernardino Orío de Miguel

I. PRESENTACION: DE LA *MENS IN NATURA* A LA *MENS VERSUS NATURAM*. LA CRISIS DEL SIGLO XVII

Los hombres que hicieron la revolución científica en el siglo XVII no tenían de su actividad intelectual el mismo concepto que tenemos hoy nosotros. Ellos entendían la relación de la «mente» con la «naturaleza» y con el «autor» de ésta, con Dios, de manera más o menos internalista, mientras que, en virtud precisamente de la obra por ellos realizada, hemos llegado nosotros hoy a establecer un estatuto ontológico externalista de la ciencia, distinto del suyo. Mente y naturaleza, cuerpo y espíritu, no eran, todavía para ellos, cosas claramente distintas. Y este problema, que, como es bien sabido, fue objetivamente el problema filosófico fundamental de toda la centuria, era también para ellos un problema personal, lo que explica la ambivalencia de sus obras, sus fluctuaciones y sus grandes polémicas. Puede decirse que, a partir del año 1633, fecha en que Descartes tenía ya redactado su *Tratado del Mundo*, la escisión entre *mens* y *natura* es ya un hecho consumado. En la última página de su memorable y discutido libro *Giordano Bruno y la tradición hermética* de 1964, Frances Yates lo plantea en los siguientes términos:

> ¿Por qué razón Descartes desdeñaba hasta tal punto la *mens*, o por qué era tan enorme su miedo ante ella, como para quererla colocar en una posición absolutamente aislada, al margen del universo mecánico y matemático? Tal vez pueda hallarse una explicación a este problema en la lucha que debía afrontar el mundo en que vivía para emanciparse de la tutela de Hermes Trismegistos y de todo aquello que aquél representaba. La diferencia fundamental entre la actitud con la que se enfrentan al mundo el mago y el científico es que el primero quiere traer al mundo hacia su interior, mientras que el científico persigue precisamente lo contrario, exteriorizarlo y despersonalizarlo mediante un acto de voluntad que se mueve en la dirección opuesta a la propugnada en los escritos herméticos,

cuyo acento recae en la introversión y en la consecución del reflejo del mundo sobre la *mens*.

Tal vez en el abandono de esta interiorización, de esta íntima conexión y comunión entre la conciencia y la materia —sigue pensando Yates— pueda detectarse el origen de la postura *errónea* (?) consistente en desbordar y dejar a un lado el problema de la mente en beneficio del estudio planteado por el mundo material exterior y su fundamento.

Sin discutir aquí si la ilustre investigadora ha atribuido quizás un excesivo peso al influjo del hermetismo y el kabbalismo en los orígenes de la ciencia moderna, como opinan un buen número de sus críticos, el hecho incuestionable es que la metafísica de la ciencia moderna significó una ruptura entre la *mens* y la *natura*; el sujeto cognoscente cartesiano será un espectador o, si se quiere, un constructor de la naturaleza, de «su» naturaleza, pero en ningún modo una parte de la naturaleza viva.

En efecto, el principio cosmológico de la «más antigua filosofía» afirmaba la indisoluble unidad espiritual del cosmos. La naturaleza no era *pensada* como un concepto abstracto, sino *vivida* como un estado concreto *sub specie interioritatis*, porque no se la consideraba como un mecanismo contemplado el hombre desde fuera, sino como el reflejo y resonancia (macrocosmos) de la propia vida interior del hombre (microcosmos). Sujeto y objeto, materia visible y materia invisible o más tenue o espíritu, se refluían mutuamente en un *feed back* cósmico de significantes y significados. El Todo, el mundo, era un continuo de acción, un animal viviente, donde las partes orgánicas podían ejercer su actividad a distancia a través de la simpatía —o antipatía—, y estar de alguna manera allí donde físicamente no se encontraban. De esta forma, lo de dentro y lo de fuera, lo de abajo, lo de cerca y lo de lejos, lo inmanente y lo transcendente, adquirían unidad simbólica: todas las cosas estaban en posibilidad de ser signos y lenguajes naturales de otras cosas. El mago, el alquimista, el arquitecto, el técnico y el místico eran las personas que mejor conocían las secretas relaciones de esta fantástica construcción espiritual que es el mundo. Se comprende que una metafísica así concebida produjera las especulaciones teóricas y las prácticas mágicas más extrañas y caóticas a lo largo de muchos siglos. Pero no tenemos más remedio que situarnos en esta perspectiva y adaptar nuestros ojos a ese modo de pintar el mundo, si queremos comprender la eclosión del pensamiento hermético renacentista y la ruptura de aquel universo espiritual que representó el mecanicismo y dualismo cartesianos.

II. LA «ANTIGUA FILOSOFIA»: DE LACTANCIO A CASAUBON

Los orígenes de esta vieja tradición organicista, y en muchos aspectos mística, son muy antiguos, y en su contexto se produjo la filoso-

fía clásica griega. Platónicos, alejandrinos, pitagóricos, estoicos y gnósticos elaboraron sobre esta base sistemas de pensamiento tan dispares, que la etiqueta de «antigua filosofía» en el sentido de «venerable», «verdadera» y «única», habría quedado vacía de contenido.

Pero en los siglos III y IV de nuestra era algunos apologetas y escritores cristianos, como Lactancio, Clemente de Alejandría o Eusebio de Cesarea, pretendieron encontrar en los escritos herméticos, órficos y pitagóricos, supuestamente escritos por el sacerdote egipcio Hermes Trismegistos, por Orfeo y por Pitágoras, los vestigios de la más antigua sabiduría, revelada por Dios a los hombres, a Noé y los patriarcas, y principalmente a Moisés. Platón, «un Moisés que hablaba griego», según expresión de Numenio, recogida por Eusebio, habría aprendido de estos antiguos teólogos las semillas de la verdadera religión y de la verdadera filosofía, oculta y dispersa por la maldad y la ignorancia de los hombres. En estos antiquísimos textos se encontraría la doctrina monoteísta, la Trinidad, la creación, el *Logos* divino y la procesión del alma, armas todas ellas poderosas para su labor apologética contra los pueblos paganos.

Entre tanto, los escritos de los estoicos, los de Orígenes, los libros del *Corpus Hermeticum* y, sobre todo, los de Plotino, con su peculiar selección y tratamiento de algunos de los temas platónicos, atravesaban la Edad Media, entre el vendaval agustiniano primero, y el escolasticismo aristotélico postomista después, hasta entrar en el Renacimiento.

Con la Academia de Florencia y la ingente obra de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola por una parte, y los escritos de Nicolás de Cusa por otra, la «antigua filosofía» adquiere un inusitado esplendor, enriquecida ahora con otras fuentes convergentes, como son el kabbalismo judío y la tradición mística alemana, desde Tauler a Jakob Böhme. Se produce así una ingente y complicada masa de obra escrita, un cúmulo inabordable de tratados y sistemas que, si bien la mayoría no ha llegado hasta los actuales manuales de historia, redactada todavía bajo la inspiración positivista de la historiografía del XIX, alimentaron la vida espiritual de millones de seres humanos durante los siglos XV al XVII, desde la imprenta de Gutenberg hasta el cartesianismo. Todos ellos, si es lícita esta exagerada síntesis, tendrían como denominador común la identificación o asimilación de la *mens* y de la «materia», la creencia en la unidad orgánica del mundo y la potencia creadora íntima de la naturaleza y del espíritu humano, en quien reside la chispa de la divinidad. A esto suele llamársele naturalismo, frente al super-naturalismo de la ciencia cartesiana y newtoniana. Ellos, los renacentistas, lo llamaron con no mucho rigor «platonismo». La verdadera filosofía sería el platonismo y la verdadera religión sería el cristianismo aprendido en las Escrituras.

Habrían de coincidir, naturalmente, si, como enseñaba Ficino, «Platón había sido instruido en los divinos misterios por Hermes

Trismegistos». La conversión de los paganos y de los judíos sería, así, intelectualmente factible.

Pero en 1614 el ginebrino Isaac Casaubon tiró por tierra de un plumazo el mito de Hermes Trismegistos. Si el santo y legendario personaje había alguna vez existido, no era con toda seguridad el autor de los libros del *Corpus Hermeticum*. Ni en Platón ni en Aristóteles ni en ningún otro autor pagano de la Antigüedad se encuentra una sola palabra sobre él o sus escritos. El *Asclepius* y el *Pimander* y los restantes libros del *Corpus Hermeticum*, muy heterogéneos entre sí, son obras de escritores cristianos o semicristianos de sectas gnósticas, que contienen resonancias indudables de Platón, materiales gnósticos y abundantes referencias bíblicas, y debieron de ser compuestos entre el 100 y el 300 de nuestra era.

La datación de estos escritos hacía ahora desvanecerse gran parte del edificio neoplatónico renacentista en la medida en que éste había basado la autoridad de sus doctrinas en la «antigüedad» y veneración de Hermes Trismegistos y los *prisci theologi*. Hubo a lo largo del siglo XVII autores de la talla de R. Fludd, T. Campanella o A. Kircher, que hicieron caso omiso del explosivo descubrimiento de Casaubon y permanecieron aferrados a sus viejas obsesiones. Otros, como H. More y R. Cudworth, reconocieron el error y sus implicaciones, convencidos no obstante de que el mensaje platónico seguía siendo válido en su esencia. Leibniz, que estaba al corriente de la nueva situación, tributó a Platón y a Plotino los más encendidos elogios, hasta el extremo de sentirse heredero suyo más que de ningún otro filósofo de la Antigüedad, incluido Aristóteles, y considerar su propio pensamiento como una «puesta en sistema» del pensamiento platónico.

III. SINTESIS DEL PENSAMIENTO ORGANICISTA

En síntesis, el conjunto de proposiciones esotéricas que los neoplatónicos renacentistas, tanto cristianos como kabbalistas, elaboraron en infinitas variaciones, podría resumirse así: Damos el nombre de «Dios» al Uno, que está más allá de todo ser y de toda esencia numerable; el Uno, por ser perfecto, debe explicarse: «agens agit simile sibi, sed principiatum differt a principio in eo quod habet principiati»; lo Uno no es número; sólo lo principiado es número y, por lo tanto, multiplicable; estas multiplicaciones no son partes, sino «fulguraciones» o «chispas» de la divinidad, y difieren de ella *ratione limitationis*, y entre ellas mismas *ratione situs*; como todas las cosas provienen del Uno, hay razón para el ser, y no la hay para el no-ser; por lo tanto, es al aspecto limitativo o privativo de luz a lo que llamamos «materia» en sus infinitos grados; no es posible, pues, una materia puramente extensa y muerta, pero toda criatura, dotada de vida y percepción, muestra su lado material, que necesita para ser activa: es, así, la naturaleza un compuesto orgánico hasta en sus más mínimas partes; como

cada criatura es un *situs* del universo, es y permanecerá por siempre la misma bajo sus diversas transformaciones aparentes, reflejando desde sí misma a todas las demás y al Creador; es, pues, a la vez una unidad ontológica y una multiplicidad representativa; este conjunto infinitamente jerarquizado de puntos o epifanías limitadas de la divinidad constituye una unidad orgánica sin vacío, donde se establece una continuidad de relaciones que permite «decir» unas sustancias en términos de todas las demás y argumentar transversalmente en los diversos niveles ontológicos del ser. Este conjunto de proposiciones ontológicas y epistémicas produce, en los escritores herméticos y organicistas desde el XV al XVII, un específico tipo de razonamiento que definiremos como «principio de analogía».

La analogía es, pues, el modo de razonar propio de una ontología que considera el mundo como explicación de la Unidad; esto es, la unidad se despliega en multiplicidad sin dejar de ser «una». Pero, ¿qué unidad es ésta que así se despliega? Si el Uno en sí está más allá del ser, más allá de toda esencia numerable, y sin embargo «lo perfecto» es necesariamente difusivo, entonces ha de producirse un proceso dialéctico que ponga en el ser «un principiado», una esencia, una sustancia que contenga en sí la infinita virtualidad de lo doble: que sea «una» y «múltiple», que sea, a la vez, «complicación» y «explicación» del ser. El ser —éste sí ya numerable— ha de ser uno, porque del Principio Uno sólo un único principiado debe proceder; pero puede ya y debe ser múltiple porque sólo así se da satisfacción a la ineludible virtualidad de lo perfecto. El mundo —lo principiado—, que difiere del Principio *ratione limitationis principiati*, es así un entramado de infinitas relaciones, en el que cada «fulguración» de luz, cada «chispa» de luz, cada *situs* —cada criatura— debe ser, por definición, a su vez, una y múltiple, debe contener en sí misma a su modo todo el mundo y ser, al mismo tiempo, contenida por cada una de las restantes fulguraciones de la unidad/multiplicidad.

Pero afirmar que el mundo es, a la vez, una unidad y una totalidad es afirmar que la naturaleza es un *estado* concreto *sub specie interioritatis*, en el que se ha eliminado la disyunción Yo-no Yo, dentro-fuera, y que lleva en sí la antítesis entre lo material y lo espiritual, entre mundo y supramundo; la idea de trascendencia, como algo radicalmente opuesto y distinto a la naturaleza como algo inmanente, no cabe en esta concepción del ser: la causa-una subsume en sí todos los contrarios; es ella *en sí* misma y, al mismo tiempo, superación de sí misma; idéntica y diversa, a la vez. No hay dualidad de principio, sino unidad integradora. De ahí la simpatía universal en la multiplicidad «visible» de las manifestaciones de la naturaleza *viva*: lo que está fuera es como lo que está dentro; lo que está arriba es como lo que está abajo; y lo que está lejos es como lo que está cerca, para que se realice la perfecta unidad. La naturaleza no es *pensada*, sino *vivida* como un inmenso organismo, de manera que todo acto físico tiene simultáneamente una componente psíquica y, al mismo tiempo, un especial y

poderoso tono emotivo. De esta manera, la antigua «física» podía al mismo tiempo ser una «teología» y una «psicología». La ciencia natural sería simultáneamente una ciencia espiritual y los muchos sentidos de los símbolos reflejarían los diversos aspectos de un conocimiento único. Si la Unidad es la causa del ser, quiere decirse que la unidad es «antes» que el ser, no *ratione temporis* sino *ratione naturale*, *ratione fundationis naturae*: la razón de la inteligibilidad del ser es la unidad; las cosas son porque son una, y simpatizan porque son una. Mas, como no entenderíamos la unidad sin su despliegue en la multiplicidad —ésta es la noción de «armonía»—, es evidente que esta inteligibilidad del ser ha de exigir, en el razonamiento humano, la búsqueda de ese «vector de unidad»; exigencia que no tiene más límite que la infinita virtualidad del ser, esto es, ningún límite más que *pro gradu compossibilitatis relationum*.

De acuerdo con esta ontología de la unidad, la razón humana —vicaria del Uno en el mundo, «pequeño dios» que hace mundos— se encuentra así lanzada a la búsqueda del máximo de relaciones posibles sin más limitación que el uso puro de la lógica de la invención. Éste es el sentido fuerte de la noción del hombre como *microcosmos*. Si toda la creación es un *Deus explicatus*, la manera de llegar a conocer a Dios es buscar las relaciones *invariantes* y *generales* que se encuentran en las criaturas. El camino hacia Dios pasa por la analogía formal de las cosas, de manera que lo que ocurre aquí ocurre también «de la misma manera o de manera semejante» en el resto del universo. De esta forma, un término o una constelación de términos puede ser aplicable simultáneamente a *diversos* niveles de descripción de la realidad, con tal de que se mantenga la *ratio analogiae*, la *ratio unitatis*, esto es, su común estructura formal; y es esta estructura formal la que permite la aproximación lingüística de los diversos niveles de la realidad. Ésta es la razón por la cual los textos de los teósofos y neoplatónicos producen hoy en nosotros la desazonante sensación de pisar un terreno pantanoso en el que nuestros pies se deslizan inevitablemente de una región a otra, y de un estrato a otro de la misma región ontológica.

Este concepto organicista y unitario de la naturaleza disuelve la noción de «ser» en la noción de «historia». Y desde esta perspectiva, tanto el hermetismo como el kabbalismo, que se integran en y alimentan la corriente neoplatónica, tienen una fuente común, que es la Biblia, la *Torá*. De manera que el pensamiento de Platón, reelaborado por Plotino, que, como veremos a continuación, es la principal inspiración del organicismo renacentista, ha de completarse con la *metafísica bíblica*, de donde arranca en buena medida la idea de la naturaleza como *organismo vivo*. En efecto, todo el Antiguo Testamento —y en gran parte el Nuevo— es una «elaboración teológica» sobre las primitivas tribus nómadas del «pueblo elegido». La metafísica bíblica —y luego la kabbalística— se funda en una muy peculiar noción de símbolo. Para el pensamiento bíblico, todo acontecimiento tiene una dimensión, a la vez, divina y cósmica, y sólo adquiere estatuto epistemológi-

co como *hecho histórico* en el sucesivo *repensamiento* y *experiencia* que del pasado hacen las generaciones futuras. Todo es simbólico y metafórico; pero la metáfora no es una operación meramente lingüística basada en semejanzas u homonimias; la metáfora es la *impleción* o el *cumplimiento* de un hecho en y desde otro hecho «para que se cumplan las Escrituras» en orden a nuestra salvación.

Por lo tanto, el «método» de acercarse al «ser» de lo que ocurre no es contemplarlo, sino *completarlo*, buscarle «sentidos», en el convencimiento de que tales lenguajes ocultos están ahí, en las cosas, y de que nuestra capacidad interpretativa —que no deja de ser el otro lado de la «realidad»— es lo que esas cosas necesitan *para ser*. Así, nada se define *por sí mismo*, sino *desde lo otro*. De ahí el sentido de colectividad, de familia, de herencia y transmisión o tradición —*Kábbalah* significa «tradición»—, y la siempre inacabada realidad de lo que fluye, como experiencia presente de lo que fue y presagio de lo que será. Para el mundo bíblico, el «sentido» no tiene límite epistémico alguno, aunque a nosotros no se nos alcance siempre, porque el «sentido» es el todo infinito e insondable de la palabra de Yahvé; no se somete, pues, al tiempo ni al espacio, y es el manantial inagotable —invisible— de donde todo lo visible es expresión, a su vez, siempre inacabada y siempre interpretable. Las diversas y complicadas interpretaciones que los judíos hacían de la *Torá* —y que tan magistralmente ha descrito G. Scholem— están basadas en esta concepción mágico-analógico-teológica del ser, que degenera muchas veces en verdaderas locuras ininteligibles, arbitrarias y absurdas, al menos para nosotros. Pero, a la vez, nos hacen comprender que la dialéctica entre lo visible y lo invisible, entre lo uno y lo múltiple, y la concepción del ser como un organismo *vivo* infinitamente transformable —que, sin duda, tiene también fuentes griegas—, adquiere en la cultura occidental el denominador común de una *experiencia cósmica* en virtud de su *raíz judía* semita. Es decir, el conocimiento de que lo inmanente, lo cotidiano, lo visible, lo que tocamos, está transido de trascendencia y, por lo tanto, de alguna manera ocurre *para que* veamos lo que está más allá, era la esencia de la concepción teocrática del pueblo judío, que encontramos luego orquestada a lo largo de la historia en muy diversas variaciones: una de ellas, por ejemplo, es el providencialismo cristiano; otra es, sin duda, el propio mesianismo judío; una tercera es el ejemplarismo medieval y la teoría de las semillas esparcidas por la naturaleza, o la doctrina de los Dos Libros... La idea de que Dios —la Palabra— habla en figura y jeroglíficos para que, a través de éstos, le busquemos y entendamos la unidad originaria que es él mismo, no es griega, sino hebrea, y la desarrolló el pueblo judío en miles de fórmulas. Hubo, sin duda, un proceso de «laicización» o «naturalización» de esta idea, cuando, a partir del Renacimiento, la naturaleza es elevada a la categoría de absoluto o «animal orgánico», como ocurre en Bruno, por ejemplo. «La naturaleza —dice Leibniz, por su parte— se complace en ofrecernos pequeñas muestras —*des petits échantillons*—

a fin de que adivinemos lo que oculta, pues todo en todas partes es como aquí». El principio organicista de la analogía —la argumentación *transversal* a lo largo de todos los niveles del ser— se constituye así como el modelo específico de razonar, que estuvo en vigor dentro de la tradición neoplatónica hasta el cartesianismo. Señalemos ahora, en una breve síntesis, los hitos más relevantes que jalonan esta tradición.

IV. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ORGANICISTA

1. *De Platón a Plotino*

El ascenso del alma platónica hacia la contemplación del Bien es un *esfuerzo*, una actividad interna, un ejercicio de depuración *personal* mediante el cual el alma, desde lo múltiple y disperso de los sentidos, va alcanzando la unidad inteligible del todo. Tiene, así, la dialéctica platónica una doble dimensión: epistemológica y ética. La contemplación del Bien no es un don pasivamente recibido, sino una conquista moral. Es verdad, piensa Platón, que ni Eros ni la dialéctica podrán erradicar totalmente el mal de este mundo, porque ni ontológica ni éticamente el devenir y lo generado serán nunca del todo el Ser y lo Inteligible:

> Siempre habrá algo contrario al Bien, algo que, con todo, no sentará sus reales en la morada de los dioses, sino que rondará de modo irremisible la naturaleza mortal y el lugar donde ella habita. Pero justamente esto nos prueba que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes que se pueda. Esta huida de que hablamos no es otra cosa que una *asimilación* de la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos sea posible; asimilación, sobre todo, si se alcanza la *justicia* y la *santidad* con el ejercicio de la *inteligencia*. Dios es infinitamente justo, y sólo se hace *semejante* a él aquel que se hace justo en la medida de sus *posibilidades* (*Teeteto*, 176a).

Dos cosas interesaron sobremanera a los renacentistas de estas doctrinas platónicas. En primer lugar, el ejercicio racional de la mente alcanza lo divino y se asemeja a la divinidad porque la experiencia con el mundo sensorial provoca en ella «otra» experiencia intelectual, divina. Como veremos luego, esta teología pasará por encima de la teología del pecado agustiniana, jansenista, luterana y calvinista, para ser calurosamente recibida por los renacentistas y, en concreto, por los platónicos de Cambridge y, tras ellos, por Leibniz. Pero, en un segundo lugar, esta experiencia es posible porque el mundo sensorial hace «despertar» en el alma la vivencia intelectual; y, para ello, el mundo sensorial ha de ser también «algo divino» y «algo vivo», como se dice en el *Timeo* (28c-30c).

Estas dos grandes ideas de la «antigua filosofía» platónica —la experiencia del naturalismo teológico y la vitalización divina de toda la realidad cósmica— fueron reelaboradas por Plotino en el contex-

to de un sistema metafísico muy complejo. Plotino, que debía a Aristóteles, a Filón y a los estoicos no menos quizás que a Platón, parte como éste de la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Pero, a diferencia de Platón, que identificaba, al menos como hipótesis, el Uno y el Bien (*República*, 508b-509d; *Parménides*, 137c-142a), Plotino parece pensar que el Uno es absolutamente primero, anterior al Bien, al menos lógicamente. El Uno está más allá del Ser, de la esencia y de todo pensar, porque sin el Uno no habría pensamiento posible ni determinación alguna del Bien y del Ser. Lo simple absoluto es anterior a lo compuesto, de manera que todo cuanto es lo es por la unidad. El Uno está fuera de toda realidad y de ella es fundamento. Lo único que podemos decir de él es que no es multiplicidad o, dicho en otros términos, la imposibilidad lógica de explicar la multiplicidad y el límite más allá del Uno Infinito es lo que nos obliga a remontarnos hasta él.

Del Uno del *Parménides* y del Bien de la *República* extrajo Plotino las consecuencias más radicales y elaboró un sistema nuevo de la procesión del ser. Desde la Segunda Hipóstasis, la Inteligencia, como irradiación del Uno-Bien (*Enéadas*, V, 3, 12, 4; V, 1, 6, 28-30), pasando por la Tercera Hipóstasis, el Alma Cósmica, que se particulariza en el alma individual por su caída en el cuerpo (VI, 4, 10, 1-16), hasta el mundo sensible, imagen del inteligible, todo cuanto existe, todas las cosas, descienden del Bien y a él aspiran. Pero el Bien lo es porque es Uno, de manera que los seres aspiran a ser y son porque son genéticamente uno (VI, 9, 1, 1-2; VI, 2, 11, 19-21). La procesión del Uno-Bien es una actividad necesariamente emanativa o liberadora, según el principio de que lo perfecto es generativo: «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran», dice Plotino (V, 1, 6, 38) y seguirá repitiendo toda la tradición organicista incansablemente hasta Leibniz. Esta procesión es un descenso hacia la degeneración o caída en la multiplicidad. Pero como ésta sólo es, y sólo es inteligible, desde la Unidad, resulta que toda la realidad cósmica se constituye en un flujo o corriente de *vida y actividad* en tensión dialéctica entre el Uno-Bien, que no es vida todavía porque es principio de vida y está más allá de la vida, y la materia que ya no es vida por ser absoluta indeterminación y está por debajo de la vida (III, 8, 10, 2-3; III, 4, 1, 6-12). Plotino puso así en circulación en Occidente el principio de Unidad como categoría suprema analítica del ser, más allá de como lo habían hecho Platón y Aristóteles. En efecto, el Bien platónico, aun siendo la Idea suprema en la jerarquía de las formas, *contenía* una pluralidad de determinaciones posibles y encerraba, a la vez, el límite y lo infinito, lo uno y lo múltiple. Por su parte, el pensamiento divino o «pensamiento del pensamiento» aristotélico implicaba también la *dualidad* del pensante y lo pensado, aunque lo pensado fuera idéntico al pensante. Por el contrario, según Plotino, sólo cuando lo Uno *carece de todo atributo o dualidad* y está *fuera* de toda realidad puede ser fundamento de la multiplicidad de lo real. El principio de las cosas ha de estar fuera de las cosas

mismas. Si fuera lícito hablar en términos galileanos, podríamos decir que Plotino inaugura un nuevo método metafísico: frente a la «experiencia» platónica que trata de descubrir desde la multiplicidad de lo sensible la unidad de lo inteligible, Plotino nos sitúa en el «experimento» racional abstracto: sea lo que fueren las cosas que vemos, hay un concepto *previo*, que tiene que verificarse de alguna manera en ellas, si han de ser: *la Unidad es la causa del ser*. Esta decisiva idea aparece ya en el *Corpus Hermeticum*, la recogerán el Pseudo-Dionisio y Escoto Erígena incluso con más fuerza que Plotino. Es también el punto central de la especulación kabbalística, que va desde el *Sefer Yetzirah* (siglo VI) al *Sefer Zohar* (siglo XIII) y desemboca en el mito neoplatónico de la kábbala luriana (siglo XVIII).

Pero la noción de Unidad en Plotino funciona de manera *analógica*, como no podía ser de otra manera, desde el momento en que eternamente se produce la caída en lo plural. Volviendo una vez más a Platón, Plotino profundiza en la doctrina del amor y la simpatía de las cosas en razón de su *afinidad o semejanza*. Leíamos hace un momento en el *Teeteto* que el hombre justo *se une* a Dios por la justicia, y en la *República* el filósofo no renuncia a su amor por las cosas hasta alcanzar la naturaleza misma de lo que existe, precisamente con aquella parte de su alma a la que conviene *por afinidad* intimar y tener contacto con la verdadera realidad (*República*, 490a-b; 509a; 540a). Las almas se aman no para unirse, sino *porque* son una (III, 5, 4, 10-17). El principio hermenéutico «lo semejante por lo semejante» o *agens agit simile sibi* (VI, 9, 11, 32) es utilizado por Plotino de manera universal como criterio analítico de inteligibilidad también en el mundo sensible, porque todo es uno, un animal viviente, uno y único y, a la vez, uno y múltiple, como se dice en un pasaje que muy bien podríamos calificar de «Manifiesto» del pensamiento organicista (IV, 4, 32, 3-24; cf. *Timeo*, 30c-31a). Aunque todos los constructores de Monadologías —como los Van Helmont, Henry More, Ralph Cudworth, Lady Conway y Leibniz— tratarán de liberarse, con mayor o menor fortuna, del Alma del Mundo, este principio plotiniano de continuidad cósmica orgánico-animista estará presente en ellos y en toda la tradición hasta el cartesianismo.

El alma entra así en relación con lo sensible, con el cuerpo, con su cuerpo y, a través de él, con *todos* los cuerpos del universo. En el Tratado Tercero de la cuarta *Enéada* Plotino describe la epopeya de las almas que entran en los cuerpos. No podemos ahora seguirle en ello. Pero importa señalar la imposibilidad de que el alma *pueda actuar sin* el cuerpo, sin alguna clase de cuerpo por sutil que éste sea. Esta idea, que ya habían defendido algunos padres de la Iglesia, formará parte esencial asímismo del legado organicista hasta Leibniz (IV, 3, 9, 14-40).

A pesar de todos sus esfuerzos por conquistar la unidad, Plotino no logra liberarse del dualismo platónico. El alma del universo no puede obrar si no tiene un cuerpo; pero ha de distinguirse de él por-

que el alma es espiritual. Por eso, su «estabilidad en sí», esto es, la Inteligencia en sí, que une al alma con la Segunda Hipóstasis, la Inteligencia, permanece inalterable al engendrar como efecto una irradiación de luz, cuyo término último es la tiniebla, a la que «configuró» imponiéndole un *logos* emanado de la Inteligencia (III, 4, 1, 8-17). En este esfuerzo por superar el *Xorismós* platónico y en estos mismos textos se inspiraron More y Cudworth para elaborar su «espíritu de la naturaleza» y sus «naturalezas plásticas». Y es justamente este problema el que algunos otros monadógrafos —como Lady Conway— pretendieron resolver negando la distinción entre materia y espíritu y defendiendo resueltamente un único principio del monismo espiritualista y animista, que Leibniz corrigió mediante la armonía preestablecida y el recurso metafísico a los infinitésimos.

2. *La desviación de san Agustín frente al neoplatonismo especulativo*

La ontología platónica de los principios de inteligibilidad de las Ideas no es todavía la metafísica de las causas de la *existencia*; la teoría de las Ideas permite comprender las esencias y colocarnos racionalmente a las puertas de su razón fundante, el Uno; pero no nos dice por qué y cómo se dan las existencias. ¿Cómo de lo Uno, que no es el ser o esencia, proviene lo dual, lo plural, lo contingente? Como es sabido, Platón acude aquí al mito del *Timeo*: el Demiurgo es el intermediario encargado de informar la materia eterna y caótica de acuerdo con las Ideas. De esta manera, dejó planteado para los gnósticos, para el *Corpus Hermeticum* y para Plotino el problema de la *cosmogonía* de lo existente desde el Uno, la génesis de las sustancias. Aristóteles resolvió de un plumazo este problema del *Xorismós* simplemente negando el problema: no hay esencias separadas, ni especulación alguna sobre el Uno como fundamento del ser y, por lo tanto, tampoco ha lugar a una cosmogonía de la existencia. Lo único que existe para Aristóteles son las sustancias individuales; y cada sustancia se define por su esencia, por su forma. La metafísica aristotélica de las causas tratará, pues, de aclarar no el origen ontológico de las sustancias individuales, sino los principios inteligibles que las explican.

El proyecto de Plotino consistió, por el contrario, en elaborar sistemáticamente el Bien y el Uno platónico como causa del ser sustancial en *términos de existencia*, averiguar cómo las esencias eternas y las existencias contingentes puedan y deban *proceder* del Uno extra y pre-esencial. Y es aquí justamente donde se produce la ruptura de san Agustín.

El obispo de Hipona no podía admitir la metafísica plotiniana del Uno, la procesión de toda esencia desde el Uno anterior y causa de la esencia. El Dios cristiano es el Ser, la esencia misma inmutable; no está más allá de la esencia. «Yo soy el que soy», había dicho Dios a Moisés ante el misterio de la zarza, según interpretaba Agustín. El Dios-Esencia agustiniano se parece más a la Idea platónica o al Pensamiento

puro aristotélico que al Uno-Primera Hipóstasis plotiniano. Nada de este mundo se genera de Dios; no hay un *fluxus entis* ni una *processio mundi*. El Dios de Agustín es el Dios uno y trino del concilio de Nicea, que crea *ex nihilo* este mundo contingente. El peligro de la inmanencia divina y del panteísmo que amenazaba a las hipóstasis plotinianas no se avenía bien con el voluntarismo transcendente del Dios agustiniano. La teología de Plotino era una teología de la razón; la de Agustín era una teología de la fe. El ascenso dialéctico plotiniano desde lo sensible al Uno era un proceso ontológico de religación del hombre con el Uno a través del Eros y la autosuficiencia de la voluntad; en Agustín era más bien una búsqueda psicológica y moral que el hombre, desde la insatisfacción de su pecado, emprende sólo con la ayuda de la gracia. En una palabra, el Super-Ser y Super-Bien absolutamente transcendente, incognoscible, de Plotino está paradójicamente más próximo e inmanente a las cosas generadas, que el Ser-Esencia-Creador de san Agustín. La diferencia entre ambos pensadores reside, en una palabra, en lo que va desde la procesión y continuidad plotiniana a la creación y discontinuidad agustiniana; desde una naturaleza que, en su descenso, mantiene esencialmente intacto su contacto con la divinidad y, por lo tanto, su aspiración al retorno, a una naturaleza radicalmente herida. Dos maneras distintas de concebir la relación del alma consigo misma, con el mundo y con Dios.

Con la inevitable simplificación que esta breve síntesis impone, podríamos decir que Platón entra en la Edad Media, en el Renacimiento y de él en los hermetistas, teósofos, filósofos químicos hasta los platónicos de Cambridge y Leibniz, no a través de Agustín o el cristianismo ortodoxo, sino por los caminos de Plotino. Es la línea que pasa por el Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Erígena, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, la Escuela de Florencia, el hermetismo kabbalista, el humanismo inglés, los paracelsistas y helmontianos. La tradición agustiniana, por el contrario, tras la inflexión tomista y la paradójica reafirmación del agustinismo por los nominalistas tardomedievales (el nominalismo fue, en definitiva, un ataque a la «razón teológica»), desemboca en la Reforma: el luteranismo, el calvinismo y, como apéndice insular, el puritanismo inglés de los nuevos creadores de la ciencia moderna.

3. *Neoplatonismo especulativo. Neoplatonismo mágico*

La primera variante del neoplatonismo tiene su origen más poderoso en el Pseudo-Dionisio (siglo V), que ejerció una inmensa fascinación entre los pensadores medievales y renacentistas. En su famoso y mil veces comentado tratado *Sobre los nombres divinos*, Dionisio nos presenta a Dios como algo absolutamente incomprensible para la razón. Como en Plotino y Proclo, Dios no es el ser, sino el Uno, el Super-Ser. Dios lo contiene todo en unidad pura y exenta de toda multiplicidad. En realidad, Dios no es ni uno ni tres, ni es divinidad, ni

paternidad, ni filiación; éstos son nombres con los que nosotros designamos lo indesignable. Dios no es nada de lo que es ni nada de lo que no es: Dios no es. Podemos aplicarle los nombres que nos enseña la Escritura, Luz, Bondad, Amor, Divinidad, para inmediatamente negarlos, y después negar la negación... Este proceso indefinido de ascenso por las negaciones es el supremo grado de todo posible conocimiento. Es el camino de la iluminación. Pero esta iluminación es posible porque el Uno-Bien se ha desplegado en una infinita jerarquía de naturalezas finitas dotadas de diversos grados de inteligencia y de inteligibilidad, las cuales no sólo «reciben» la iluminación, sino que «son» grados o momentos de la propia efusión del Bien; todo cuanto es de alguna manera real es en esa misma medida bien: el mundo es una *teofanía*, sin que por ello «sea» Dios, porque ya sabemos que Dios «no es».

De aquí se siguen, entre otras, dos conclusiones de enorme importancia para el pensamiento organicista, tal como éste quedó plasmado en el Renacimiento hasta algunos autores del XVII. En primer lugar, cada naturaleza, cada criatura, se define sólo por el lugar que ocupa en la jerarquía del despliegue del bien-como-ser o, dicho en otros términos, no hay más *quidditas* individualizadora que el *situs* de cada sustancia, que implica evidentemente su relación con los «otros *situs*» del mundo. La naturaleza puede, entonces, ser concebida como una única esencia en la que los infinitos individuos que la componen mantienen inalterable su particular grado de iluminación, de consciencia o participación en el bien; de manera que la universal transformación que observamos en la naturaleza deriva del infinito caleidoscopio de dichas relaciones. Éste será, por ejemplo, el esencialismo de Anne Conway y el principio de los indiscernibles de Leibniz. En segundo lugar, el Pseudo-Dionisio pone especial énfasis en afirmar que todo el proceso está presidido por el Amor, mediante el que Dios se despliega y reconduce hacia sí todas las cosas. El infinito Amor divino se ha hecho «ser» en las criaturas y, por lo tanto, el descenso de éstas a lo sensible no es un mal: el alma contempla en sí misma lo divino y, a través de la superación progresiva de las negatividades mediante las que se ejercita activamente en el comercio con las cosas, va alcanzando su creciente divinización. No hay en Dionisio un pecado de origen ni el alma está herida o incapacitada para obrar el bien. A inmensa distancia de san Agustín y con más fuerza que en Platón o en Plotino, el Eros de Dionisio no es el genio intermediario que religa lo sensible con lo inteligible; el Eros es aquí la «chispa» misma divina, trasunto de la divinidad «comunicable», en que consiste cada cosa. El mensaje ético-teológico de los platónicos de Cambridge será heredero de estas ideas.

El irlandés Juan Escoto Erígena tradujo la obra del Pseudo-Dionisio y fue un brillante intelectual en la corte de Carlos el Calvo (siglo IX). Desde Erígena, pasando por el maestro Eckhart (siglo XIV) hasta Nicolás de Cusa (siglo XV), hay un desarrollo de la teología

dionisiana. Erígena reproduce la teología negativa de Dionisio. «Dios es un principio que, sabiéndose incomprensible, despliega de una sola vez la totalidad de sus consecuencias, a fin de manifestar y relevarse en ellas». Son las «teofanías», infinitas y jerarquizadas, concebidas por Erígena, siguiendo los textos bíblicos, como «luces», «chispas», en donde brilla la luz divina. Y, lo mismo que en Dionisio, tales luces no son meramente signo de algún distinto significado, ni remiten a otra cosa; ellas mismas son expresión o trasunto del significado mismo: «In omnibus enim quae sunt, quidquid est, Ipse est». En consecuencia, también el rango luminoso de cada cosa *define* la individualidad de su propio ser. «El conjunto de las criaturas es la participación ordenada de todos los seres en Dios». Cómo liberarse del panteísmo de estas afirmaciones no es ahora de especial relevancia. Lo que interesa señalar es que, aunque Erígena —y también Dionisio— hablan de géneros, subgéneros, especies e individuos, en un universo donde esta procesión de criaturas se verifica en razón de la luz participada que las constituye, tales diferencias específicas pueden no concebirse como metafísicamente esenciales.

Parecidas consideraciones cabría hacer del maestro Eckhart. El gran místico alemán recoge la ontología del Uno que venía de Plotino, Proclo, de Boecio y de Erígena. El *esse* es algo creado: «prima rerum creatarum est esse». Dios encima de la esencia, libre de todo ser, causa del ser. Ninguna cosa, excepto Dios, es verdaderamente una; más aún, las cosas en sí mismas serían pura nada; lo que en ellas hay de ser es la fecunda manifestación del Intelecto Divino en ellas. Por eso, las almas, además de sus facultades operativas, contienen una «chispa» o «ciudadela» divina que las mantiene unidas a Dios. La plotiniana presencia del Uno en las almas reaparece en Eckhart con todo su vigor intelectual. Mediante la ascética y el esfuerzo intelectual el alma profundiza en su interior y se religa con Dios; se anonada a sí misma, ama a las criaturas en la medida en que éstas contienen también escondida la chispa divina y se ejercita con ellas libremente en el retorno a Dios. Las prescripciones morales, rituales y dogmáticas pasan en el maestro Eckhart a segundo plano, relegadas por la importancia central que en él adquiere el amor a Dios y el sentimiento intenso de la presencia divina en la creación. Entre la mística más sublime y el racionalismo intelectualista más especulativo, Eckhart fue un gran renovador de la dialéctica platónica y ejerció un gran influjo, por una parte, en la mística alemana, y por otra en la especulación de Nicolás de Cusa.

Vemos así en estos autores que la tradición platónico-plotiniana no sólo se aparta de la doctrina agustiniana, sino que salta también por encima de las barreras impuestas por la ortodoxia tomista escolástica. Todos ellos fueron condenados por sus doctrinas. Apasionados adoradores del Dios que brilla en cada criatura y lectores fieles de la Escritura, estos neoplatónicos cristianos se tomaron en serio la *razón especulativa* como instrumento de ascenso hacia Dios, como auténtico

lazo de unión o espejo de la divinidad. Relativizaron la importancia de la dogmática y las prácticas rituales en aras del ejercicio interno de la voluntad que encuentra en el amor a las criaturas el amor y la unión con Dios.

Quizás los dos transmisores más importantes de esta inspiración racionalista y teológica, con que se inaugura el platonismo renacentista, sean Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino. La teología negativa de Dionisio y Erígena encuentran un tratamiento definitivo en la *docta ignorantia* del Cusano. Si Dios no es en sí mismo comprensible y todo nuestro lenguaje sobre él es *simbólico* y se mueve en el terreno de los nombres, esto significa la inconmensurabilidad entre el ser divino y nuestro conocimiento, la imposibilidad de alcanzar ningún tipo de «precisión» o «exactitud» dogmática; nuestro conocimiento de Dios se verifica siempre desde la «otredad» y la «conjetura»: «cognoscitur inintelligibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali».

Pero este aparente escepticismo devuelve al simbolismo y a la fe religiosa una nueva dimensión. Porque todos los nombres y formulaciones con los que designamos lo divino, si nacen de una genuina convicción religiosa, de un sincero deseo de adorar a Dios y de la consciencia de nuestras limitaciones, aseguran una verdadera relación amorosa con Dios. Los símbolos, las conjeturas y opiniones, los diversos sistemas de creencias, adquieren un nuevo valor, no por lo que dicen exactamente, cuanto por el fondo religioso del que nacen. El centro de gravedad de la fe religiosa se traslada así del dogma a la vida misma piadosa. Éste será el fundamento epistemológico de la tolerancia religiosa que constituyó el punto central del *a priori* ético, que diría Cassirer, del pensamiento de los platónicos de Cambridge, y por el que con tanto ardor como desengaño trabajó Leibniz durante toda su vida.

Este nuevo valor de los símbolos religiosos no impidió al Cusano elaborar, tras las huellas de Erígena y Eckhart, su propia concepción neoplatónica de Dios y las criaturas, en un conjunto de formulaciones sugerentes, llenas de simbolismos matemáticos y geométricos, que tendrán un importante eco en Kircher, Bruno y Leibniz. Lo mismo que su predecesores, Cusa utiliza la vía negativa y la vía afirmativa para «hablar» del Uno incomprensible. Si de las cosas decimos atributos, éstos pueden aplicarse a Dios; pero el Uno no es bueno y justo como son las cosas; habrá, pues, que negar en él esa bondad y justicia, porque el infinito no puede ser semejante a las cosas finitas; es Uno, causa y fundamento transcendente de todas ellas. La vía negativa, como en Erígena, supera en posibilidades simbólicas a la vía afirmativa. Mas, por encima de ambas, Dios es aprehendido como la *coincidentia oppositorum*: es, a la vez, lo más grande, *maximum*, y lo más pequeño, *minimum*. Dios contiene todas las cosas, *omnia complicans*, pero es, a la vez, fuente y origen de todas las manifestaciones, omnia explicans. Dios es, a la vez, todas las cosas y ninguna de ellas. Utilizando el mismo lenguaje que Erígena, las cosas son «teofanías»,

«contracciones» del ser divino; cada criatura es *quasi Deus creatus*, *Deus explicatus*, y el mundo es *contractum maximum*. Dios es en el mundo y el mundo es en Dios. Dios es centro y circunferencia del mundo, porque está, a la vez, en todas partes y en ninguna; pero, a su vez, cualquier punto del universo, cualquier criatura, es centro de un universo cuya circunferencia es infinita. Cada criatura es un individuo irrepetible, una «concentración» individual de Dios, que refleja a todo el universo, que «contrae» en sí a todas las demás criaturas; no hay, pues, dos individuos enteramente semejantes, y todos ellos constituyen la armonía del universo, del que el hombre es «microcosmos», pues reúne en sí todos los atributos de todas las criaturas, del «macrocosmos», esto es, del Dios «explicado».

El segundo camino —el mágico— por el que el neoplatonismo entra en el Renacimiento es la Escuela de Florencia. En la polémica renacentista entre aristotelismo y platonismo, la obra ingente de Marsilio Ficino representa una inflexión importante en la ruta que va directamente hacia los platónicos de Cambridge. Junto a la línea dionisiana especulativa y mística que acabamos de reseñar, la *theologia platonica* de Ficino, su comentario al *Banquete*, sus *Libri de Vita* y sus traducciones del *Corpus Hermeticum* inciden más en el aspecto *cosmogónico* del mundo, en la *magia natural* y las relaciones activas y simbólicas entre las cosas, en la astrología y la confección de talismanes, en el «alma del mundo» o *mens divina* que contiene las Ideas de las que son reflejos o imágenes las cosas de este mundo. Influido, sin duda, por el *Asclepius*, tan denostado por Agustín y Tomás de Aquino como idólatra, Ficino elabora de una manera típicamente hermética la doctrina platónica de las cosas sensibles como imágenes que contienen los flujos divinos: el mago-sacerdote, el alquimista, desempeña un papel semidivino en cuanto que consigue mantener, gracias al conocimiento que posee de las imágenes, el circuito que conecta el mundo divino superior con el alma del mundo y con el mundo sensible. Este tipo de operaciones mágico-religiosas se opera porque, según Ficino, es posible atraer a los «espíritus»; los espíritus son sustancias extraordinariamente sutiles e impalpables, etéreas, que canalizan el influjo de los astros en las cosas terrenas, pero también de las cosas entre sí; podemos atraer los espíritus de los animales, de las plantas, los perfumes y colores... La magia consiste en el conocimiento «técnico» de los mecanismos que permiten u obligan a los espíritus a desprenderse. Esta pneumatología, que adopta variaciones muy diversas en cada «filósofo químico» (por ejemplo, en la tradición paracelsista y helmontiana) y que tuvo una enorme influencia, desgraciadamente poco conocida, en todos los grandes pensadores del XVII, es una estricta herencia plotiniana, hermética y alquímica, y viene a decir en términos de manipulación práctica lo mismo que el neoplatonismo de Erígena o Cusa decían en conceptos especulativos: cada cosa de este mundo, hasta la más ínfima, es un trasunto, una «chispa» de la divinidad, y el conjunto armo-

nioso de todas ellas, con sus reflejos y la emisión de sus imágenes o espíritus, es el mundo, el *Deus explicatus*, donde el hombre o microcosmos es el centro y el *magnum miraculum* en cuyas manos ha dejado Dios la decisión de descubrirlo.

Esta «decisión», esta actividad creativa del *homo faber* tiene en el neoplatonismo de Ficino y sus continuadores (Pico, Reuchlin, Kircher, Campanella...) la dimensión religadora del hombre con Dios, que venimos persiguiendo en este breve discurso. En efecto, el poder del Eros platónico, o impulso interior de las almas hacia el ascenso, obra siempre en dirección *contraria* a la culpa original y la herida irreversible. En Plotino el Eros es la llamada de la belleza, y ésta es expresión de la unidad y la semejanza interna entre las cosas que participan en la Idea; la belleza corporal y los secretos engranajes de las cosas, que la química y los talismanes descubren, son la mayor prueba de que el mundo está lleno de espíritus divinos, y de que bajo el oficio «fabril» del hombre se esconde el destino espiritual y la dignidad del alma humana que, como enseñaba Plotino, no está ni herida ni hecha, sino que se auto-crea y decide su posición y su relación con la divinidad. Esta doctrina de la autosuficiencia del alma que, vista desde los ojos de Agustín o los reformadores, sería acusada de pagana o pelagiana, constituye el tema central del neoplatonismo de la Escuela de Florencia.

4. *La crisis del pensamiento organicista en el siglo* XVII. *De los platónicos de Cambridge a Leibniz*

Si tuviéramos que sintetizar en una proposición la idea central que desencadena todo el neoplatonismo organicista expuesto hasta aquí, habríamos de volver una vez más a la Primera Enéada de Plotino, donde la belleza de lo corporal y sensible no consiste, sin más, en la proporción o armonía de sus partes, sino «en la comunión con una *razón originadora* de seres divinos», en la «participación en una forma que es *indivisa*, aunque aparezca en una *multiplicidad*» (I, 6, 3, 1-35)

Esta fórmula de Plotino, que entraña ya *in nuce* el principio del razonamiento analógico, puede servirnos para resumir en pocas palabras la herencia que recogen los platónicos de Cambridge y comprender su significado en la historia del pensamiento occidental. Toda criatura de este mundo «está en comunión con la razón originaria» y, por lo tanto, ha de ser esencialmente *viva* y *activa*; toda criatura es una «forma indivisa» que se muestra en una «multiplicidad». Los hombres de Cambridge —principalmente H. More y R. Cudworth— hacen de esta idea una doble lectura. Desde el punto de vista *ético-religioso* es, para ellos, una reivindicación del poder de la libertad humana, del carácter autónomo de la persona en sus decisiones morales. Puesto que la «chispa» divina, la forma indivisa que anida en cada criatura, se muestra en la «luz de la razón», la relación del hombre con Dios es una relación de amor, una relación personal antes que una subordina-

ción al misterio dogmático o al decreto divino. Frente a la tradición agustiniana, calvinista y puritana, los platónicos de Cambridge son herederos del naturalismo religioso de los «antiguos teólogos» e inician la línea de fuerza más fecunda de la religión natural y el librepensamiento de los tiempos modernos, como puede verse en hombres entre sí tan dispares como John Toland, Leibniz o Shaftesbury. Quizás el lado más atrayente del neoplatonismo que va del Pseudo-Dionisio a Cusa, del *Corpus Hermeticum* a Ficino y Pico, hasta More y Cudworth, reside en el hecho de que, bajo una exégesis bíblica rigurosa y exigente, la doctrina del Uno plotiniano implica, frente al agustinismo, una *divinización* del mundo que es tanto como una *liberalización* de la experiencia religiosa, una verdadera autonomía de la «razón religiosa». Este hecho, aparentemente paradójico, no parece haber sido valorado en su justa medida. La tesis de los historiadores ingleses, que vinculan al puritanismo latitudinario el nacimiento de la ciencia moderna newtoniana, el capitalismo y la libre iniciativa empresarial, debería ser revisada o, al menos, seriamente matizada. Porque lo que tales autores no dicen es que tal libertad no deja de ser un «castigo ontológico», un recurso salvífico, una dependencia del hombre respecto del inescrutable decreto divino. Cuando la «chispa» divina es expulsada del corazón de las cosas, a los teólogos newtonianos sólo les quedaba, como buenos puritanos, la providencia divina y el decreto divino; pero, radicalmente, no la libertad. La auténtica libertad —aunque parezca un escándalo— nace cuando el hombre toma a Dios en sus manos, lo introduce como «lo activo» en el seno de las transformaciones mundanas, lo moldea a su imagen y semejanza y lo hace «razón originaria» en cada cosa. Ésta es precisamente la gran enseñanza de Plotino, y ésta es, sin duda, la idea central de todo el neoplatonismo organicista, que vemos en mil variaciones en una inabordable masa de obra escrita que puebla las bibliotecas occidentales de los siglos XV al XVII. Éste es el espíritu liberal y tolerante de Cudworth, de Whichcote y de More. Aquí reside su neoplatonismo y su noción de religión.

Este profundo concepto de la inmanencia de la «acción divina» en el mundo colocó —o descolocó— a los platónicos de Cambridge hacia una posición marginal en la naciente ola teológico-científica de la nueva ciencia a finales del siglo XVII inglés. Pero es también esta misma idea la que, en una visión más larga de la historia del pensamiento, nos los hace hoy más actuales. Y es ésta, sin duda, la herencia que Leibniz recibió.

La segunda lectura que Cudworth y More hacen del neoplatonismo está relacionada con la *teoría del conocimiento* y la *filosofía de la naturaleza*. Si toda criatura está en comunión con la razón originaria y se muestra en la multiplicidad de los fenómenos, es claro que cualquier acto cognoscitivo ha de ser, por su propia naturaleza, un proceso de dentro hacia fuera, una consciencia interior más o menos clara de tal comunión. Todo conocimiento requiere un *logos* previo, una auto-

consciencia, un ego espiritual. El ego, la experiencia, no nace de la multiplicidad empírica de los fenómenos; más bien la produce. La consciencia es irreductible e inconmensurable con cualquier elemento sensible ni puede ser inferida de él. Es la doctrina platónica del conocimiento, que pasa por los estoicos, se espiritualiza en los neoplatónicos, y reciben los hombres de Cambridge. Y, como ya vimos en Erígena, Eckhart y Cusa, cada ego espiritual define también ontológicamente su propio lugar en la jerarquía de un universo constituido por formas indivisas que se muestran en la multiplicidad.

Estas creencias condujeron a los platónicos de Cambridge, como era de esperar, a una concepción *antimecanicista* de la naturaleza. Para ellos, como para Plotino y los neoplatónicos, el devenir, el cambio, no pertenece al ser y, por lo tanto, no pertenece a la *episteme*, al conocimiento, sino a la apariencia, a la *doxa*. Todas las cosas que contemplamos en este mundo han sido producidas por emanación del primer principio espiritual vivo que se actualiza en ellas; podemos, pues, concebirlas como una jerarquía de gradual disminución en la escala de dicha actualización. El correspondiente grado de su participación en el principio vital es la medida de la multiplicidad o apariencia y, por lo tanto, de su inteligibilidad. No podemos, pues, establecer el conocimiento de las cosas de la naturaleza desde lo que ellas muestran, sino desde el principio interno que las sustenta. Este principio es, cualitativamente, distinto y no basta, para aprehenderlo, la acumulación cuantitativa de elementos sensibles; éstos serán siempre derivados, posteriores *ratione naturae*, y nunca podrán dar razón adecuada del todo que constituye cada cosa. La vida y el sentido no pueden provenir de una cosa muerta, de una materia carente de vida y percepción.

La defensa a ultranza de este pampsiquismo universal dejó definitivamente fuera de órbita los meritorios esfuerzos de los platónicos de Cambridge en el terreno de la nueva ciencia. Mas no tanto por su concepción vitalista del mundo; Leibniz también fue, a su modo, pampsiquista. Ni siquiera por aquella incontenible prolijidad con que mezclaban hechos espíritus y fantasías kabbalísticas; ningún científico de la época está libre de este tipo de confusiones. Lo que verdaderamente no entendieron los hombres de Cambridge fue la nueva epistemología. Atrapados en el concepto del ser como identidad e inmutabilidad, se incapacitaron para entender el devenir y el movimiento como una realidad autónoma medible, susceptible de legalidad y control lógico mediante el cálculo y la matemática. No supieron ver, a diferencia de Leibniz, que afirmar las condiciones de «existencia» de las magnitudes de los cambios de los cuerpos no implica necesariamente negar las condiciones metafísicas de «posibilidad» de tales cambios. Una cosa es el «origen» del movimiento en la materia, y éste es un problema ontológico; y otra cosa distinta es la elaboración ideal-matemática de las condiciones de cognoscibilidad del movimiento, y éste es un problema epistemológico. Ahora bien, hasta qué medida es lícita esta separación entre lo metafísico y lo epistemológico —y aquí residía

el verdadero problema— habría que preguntárselo a Descartes y a Leibniz. Si Dios crea desde el principio una cierta cantidad de movimiento (mv) que, conservándose indefinidamente, opera sobre la extensión o materia inerte; o, más bien, cada partícula infinitesimal de materia contiene en sí su propia fuerza activa inextensa que hace saltar la energía vital al mundo de la materia para ser allí medida por las leyes dinámicas y matemáticas del movimiento (mv^2), como pensaba Leibniz, es una sutileza que transcendía los horizontes de los platónicos de Cambridge. Pero lo cierto es que el método y la epistemología cartesiana eran, al menos así se veía por el momento, la única manera de desembarazarse de cualidades ocultas y espíritus incontrolables y empezar a poder decir algo eficaz acerca de la naturaleza. Ni Cudworth ni More llegaron hasta aquí: rechazaron aguerridamente la extensión cartesiana, a fin de salvaguardar la unidad orgánica espiritual del mundo, que habían recibido de una venerable tradición y había constituido el alimento espiritual de miles de generaciones de seres humanos. Pero no lograron liberarse del dualismo.

El problema quedaba, pues, planteado en los siguientes términos: cómo es posible soldar en una explicación racional inteligible los dos polos del dilema, la tradición vitalista neoplatónica y la nueva epistemología de la ciencia mecánica. Éste fue el proyecto de Leibniz.

BIBLIOGRAFIA

Altmann, A. (1969), *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London.

Cassirer, E. (1951), *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires.

Cassirer, E. (1953), *The Platonic Renaissance in England*, London.

Colie, R. (1957), *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge.

Coudert, A. (1980), *Alchemy. The Philosopher's Stone*, London.

Cragg, G.R. ([2]1966), *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in religious Thought in the Church of England 1660-1700*, Cambridge.

Debus, A. (1972), *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, 2 vols., New York.

Debus, A. (1977), *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols., New York.

Evola, J. (1975), *La Tradición Hermética*, Barcelona.

Faivre, A.-Zimmermann, Chr. (ed.) (1979), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin.

Festugière, A.J. ([2]1986), *La Révelation d'Hermes Trismegiste*, 3 vols., Paris.

Frank, A. (1967), *The Kabbalah. The Religious Philosophy of the Hebrews*, London.

Garin, E. (1954), *Medioevo e Rinascimento*, Firenze.

Garin, E. (1960), *Umanesimo ed Esoterismo*, Padova.

González Blanco, A. (1984), «Hermetism. A Bibliographical Approach», en H. Temporini y W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 7. Band, Berlin, 2241-2281.

Gonzalo Maeso, D. (1960), *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid.

Gurwitsch, M. (1974), *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin.

Haase, R. (1969), *Geschichte des Harmonikalen Pythagorismus*, Wien.

Hill, Chr. (1961), *The Century of Revolution 1603-1714*, London; v.e. Barcelona, 1980.

Jacob, M. (1976), *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, London.
Jöel, D.H. (1849), *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur Allgemeinen Jüdischen Theologie, zugleich eine kritische Beleuchtung der Frakschen «Kabbalah»*, Leipzig.
Jordan, W.K. (1934-1940), *The Development of Religious Tradition in England*, 4 vols., London.
Koyré, A. (1929), *La Philosophie de Jakob Böhme. Étude sur les origines de la Metaphysique Allemande*, Paris.
Koyré, A. (1981), *Místicos, Espirituales y Alquimistas del siglo XVI alemán*, México.
Kristeller, P.O. (1937), *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Firenze.
Kristeller, P.O. (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma.
Kristeller, P.O. (1970), *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, 1970.
Lovejoy, A. ([2]1960), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, New York.
Mahnke, D. (1937), *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Matemathischen Mystik*, Stuttgart.
Millás Vallicrosa, J.M. (1967), *Literatura Hebraico-española*, Barcelona.
Müller, J.W.D. (1985), *Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Stuttgart.
Olser, M. y Lawrence, F. (eds.) (1985), *Religion, Science and World view. Essays in Honour of Richard S. Westfall*, Cambridge.
Pagel, W. (1958), *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel.
Partington, J.R. (1962), *A History of Chemistry* II, London.
Peuckert, W.F. (1956), *Pansophia*, Berlin.
Puech, H.-Ch. (1978), *En torno a la Gnosis*, 2 vols., Paris.
Putscher, M. (1973), *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden.
Reinhartz, J. (ed.) (1982), *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honour of Alexander Altmann*, Duke University Press.
Righini, B.M. y Shea, W. (eds.) (1975), *Reason, Experiment, and Mystiscism in the scientific Revolution*, New York.
Roberts, J.D. (1968), *From Puritanism to Platonism in seventeenth Century England*, The Hague.
Rodier, G. (1929), «Plotin: sur un des origines de la Philosophie de Leibniz», en *Études de Philosophie Grecque*, Paris.
Rossi, P. (1960), *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria de Lulio a Leibniz*, Milano, 1960.
Ruska, J. (1929), *Tabula Smeragdina*, Heidelberg.
Scholem, G. (1971), «Kabbalah», en *Enciclopaedia Judaica* X, cols. 489-654, Jerusalem.
Scholem, G. (1957), *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt.
Secret, Fr. (1964), *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris.
Stace, W.T. (1961), *Mysticism and Philosophy*, London.
Teich, M. y Young, R. (eds.) (1973), *Changing Perspectives in the History of Science. Essays in Honour of Joseph Needham*, London.
Thorndike, L. (1923-1958), *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., New York.
Toon, P. (ed.) (1970), *Puritans. The Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge.
Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., London.
Vajda, G. (1947), *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris.
Walker, D.P. (1958), *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London.

Walker, D.P. (1972), *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London.

Webster, Ch. (1976), *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*, New York.

Webster, Ch. (1982), *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, London.

Westman, R. y McGuire, J.E. (1977), *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles.

Westfall, R. (1958), *Science and Religion in Seventeenth Century England*, New Haven.

Wolfson, H.A. ([2]1982), *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard U.P.

Yates, Fr. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London; v.e., Barcelona, 1983.

Yates, Fr. (1966), *The Art of Memory*, London.

Yates, Fr. (1979), *The Rosicrucian Enlightenment*, London.

INDICE ANALITICO

INDICE DE AUTORES

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

Laura Benítez. Especialista en filosofía moderna. Desarrolla su labor académica en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de una tesis doctoral inédita sobre Descartes. Ha editado *El Mundo o Tratado de la Luz* de Descartes y diversos estudios de filosofía moderna en *Diánoia* (México) y *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Argentina), entre otras.

Marcelo Dascal. Especialista en filosofía del lenguaje, semiótica e historia de la filosofía moderna. Profesor en la Universidad de Tel Aviv. Ha publicado *La Semiologie de Leibniz*, (1978), *Leibniz. Language, Signs and Thought* (1987). En colaboración con D. Gerhardus, K. Lorenz y G. Meggle como compiladores, *Handbuch der Sprachphilosophie*, (1993).

Jorge E. Dotti. Especialista en filosofía política. Desarrolla su labor académica en la Universidad de Buenos Aires y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Autor de *El mundo de Juan Jacobo Rousseau* (1980), *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano* (1983), *Las vetas del texto* (1990).

Javier Echeverría. Especialista en filosofía de la ciencia y filosofía moderna. Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad del País Vasco. Autor de *Introducción a la Metodología de la Ciencia* y de varios estudios sobre textos inéditos de Leibniz.

Ezequiel de Olaso (1932). Especialista en filosofía moderna y teoría del conocimiento. Desarrolla su labor académica en las Universidades de Buenos Aires y de San Andrés y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Autor de *Escepticismo e Ilustración* (1981) y de numerosos artículos sobre escepticismo antiguo y moderno.

Bernardino Orío de Miguel. Doctor en filosofía con una tesis sobre «Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística». En la actualidad trabaja sobre el neoplatonismo kabbalístico de los siglos XVI y XVII y su influjo en los orígenes de la filosofía moderna.

José Antonio Robles. Especialista en lógica y filosofía moderna. Desarrolla sus actividades en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma

de México. Entre otros libros es autor de *Estudios berkeleyanos* (1990) y editor de los *Comentarios filosóficos* de Berkeley.

David Sobrevilla. Especialista en filosofía del arte y filosofía política. Profesor principal de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima. Autor de *Las ideas en el Perú contemporáneo* (1980), *Estética de la Antigüedad* (1981), *Repensando la Tradición Occidental* (1986) y *Repensando la Tradición Nacional*, 2 vols. (1988-1991).